

DÉPARTEMENT DES LETTRES ET COMMUNICATIONS

Faculté des lettres et sciences humaines

Université de Sherbrooke

**LE REFUS DE L'INSTALLATION :  
ESSAI SUR LA PENSÉE CAMUSIENNE D'APRÈS *LA CHUTE***

par

Cécile Delbecchi

Maître ès arts (Études françaises)

Thèse présentée pour l'obtention du

Doctorat en études françaises

Sherbrooke

JANVIER 2019

## **Composition du jury**

Le jury de cette thèse est composé des personnes suivantes :

Pierre Hébert, directeur de recherche

Professeur au Département des lettres et communications de l'Université de Sherbrooke

Anthony Glinoyer, évaluateur interne

Professeur au Département des lettres et communications de l'Université de Sherbrooke

Nathalie Watteyne, évaluatrice interne

Professeure au Département des lettres et communications de l'Université de Sherbrooke

Philip Knee, évaluateur externe

Professeur à la Faculté de philosophie, Université Laval

## Sommaire

Composition du jury.....	2
Sommaire .....	3
Remerciements .....	4
Résumé .....	6
Introduction .....	10
Chapitre 1 – De l’innocence, ou l’horizontalité première .....	63
Chapitre 2 – De la puissance du désir à la volonté en puissance : vers l’horizontalisme .....	124
Chapitre 3 – Pensée et verticalité .....	202
Chapitre 4 – Le cœur du jugement : entre morale et amour.....	304
Conclusion – « Vivre, c’est vérifier » .....	403
Bibliographie .....	423
Table des matières .....	437

## Remerciements

Isaac Newton a écrit qu'il avait pu voir loin de s'être hissé sur plusieurs épaules de taille. Nombreuses et essentielles ont été les épaules sur lesquelles j'ai pris appui, à défaut desquelles ce projet n'aurait pas vu le jour. Elles m'auront permis, sans préjuger de la portée de ma vue, de regarder longtemps dans une même direction.

Les premières épaules en date et en importance sont celles de Pierre Hébert. C'est grâce à lui, et à son séminaire sur Albert Camus, que je me suis engagée sur cette voie empruntée à la maîtrise et poursuivie au doctorat. C'est grâce à lui, surtout, que j'y suis restée, non seulement par la chaleur de son soutien, mais également par la justesse de son jugement, phare qui a toujours su éclairer mon cheminement. Sans ses lumières, je me serais sans doute égarée en cours de route. À lui, je dois d'être arrivée à bon port.

Les autres épaules sur lesquelles je me suis appuyée sont celles de ce qu'il convient d'appeler la critique camusienne. Si, à celles et ceux dont j'ai lu les études, ma mémoire n'a pas toujours su rendre ce qui revenait, toutes et tous ont certainement façonné mon regard sur l'œuvre et la pensée de Camus. Je leur suis infiniment reconnaissante.

Puisque la vaste entreprise que représente une thèse nécessite temps et argent, je remercie la Faculté des lettres et des sciences humaines de m'avoir fourni les deux, en m'octroyant des bourses doctorales ainsi que plusieurs délais sans lesquels je ne serais pas parvenue à terme. Je remercie également Marie-Pier Luneau, directrice de la revue *Mémoires du livre*, qui, en m'engageant

comme assistante, m'a offert et la possibilité financière de poursuivre mes études et l'expérience stimulante que cet assistanat aura été.

D'avoir été épaulée tout au long de ce projet, au sein de ma garde rapprochée comme dans les locaux du GRÉLQ, aura beaucoup compté dans son aboutissement. Mille mercis à celles et ceux qui m'ont témoigné patience et encouragements, aide et conseils.

Que ce projet soit à terme évalué par Anthony Glinier, Philip Knee et Nathalie Watteyne m'honore au plus haut point. C'est, à mes yeux, manière à la fois conséquente et réjouissante de le terminer.

## Résumé

C'est au penseur qu'est Albert Camus que, de manière générale, s'attache cette thèse. Un penseur qui a poussé sa réflexion de telle manière que, s'il n'a pas toujours eu raison, il s'est en tous les cas moins trompé que d'autres. Ce fait aujourd'hui globalement reconnu se situe en amont de notre projet : qu'est-ce qui, dans le tour et les détours de sa pensée, explique qu'il ne se soit jamais complètement aliéné la vérité? La cause, pour nous, est entendue : c'est ce que nous désignons du « refus de l'installation » qui fait en sorte que ses propositions ont été, et restent, plus sensées, c'est-à-dire plus justes en termes autant de justice que de justesse.

Cette expression, nous la devons en partie à Jean Daniel. Dans l'hommage qu'il rend en 2007 à celui qu'il n'a jamais cessé d'admirer, ce dernier écrit de Camus que, ayant « en horreur tous les calculs, toutes les installations, toutes les habitudes », il « ne s'en remettait à aucun ordre établi, à aucune valeur admise ni à aucune routine sociale pour son comportement le plus quotidien. À chaque moment, pour chaque décision, il réinventait sa propre morale. » Si la logique interrogative au cœur de sa pensée aurait favorisé, selon Jean Daniel, sa résistance à l'air du temps, elle l'aura également prémuni, dans notre perspective, contre ce que Vladimir Jankélévitch appelle les « centrismes unilatéraux ». Le ressort de cette indépendance d'esprit réside à notre avis dans le double mouvement, tantôt horizontal, tantôt vertical, qui préside à sa pensée, l'admission de la dualité constituant une sorte de gage contre l'unilatéralisme, contre les certitudes courtes que procurent les sens uniques. Afin de poursuivre la réflexion de Camus sur la question du « comment vivre » qu'il s'est posée, nous suivons ce mouvement, non pas dans ses moindres, mais dans

certaines de ses replis, que forment, dans l'ordre des chapitres, les notions d'innocence et de culpabilité, de désir et de volonté, d'absurde, de morale et d'amour.

Ce parcours s'effectue en compagnie de Jean-Baptiste Clamence. Pourquoi le personnage de *La chute* plutôt qu'un autre? À la fois par parenté et par disparité. Clamence est en effet porté par des élans et des idées qui l'apparentent, jusqu'à un certain point, à un style de vie camusien. De cheminer avec lui nous permet ainsi de retracer certaines lignes de force de la pensée camusienne. Mais cela nous permet aussi de cerner le moment où il s'en éloigne, c'est-à-dire où commence la dérive intellectuelle d'un individu qui veut à tout prix faire de ses raisons des vérités ultimes. Car c'est précisément cette volonté de conclure, coupant court au questionnement au profit d'un unilatéralisme complaisant et confortable, qui place à notre sens l'intellection clamencienne en porte-à-faux de la pensée de Camus : si l'auteur a prêté à son personnage certaines de ses motions existentielles, il reste absolument étranger à sa rhétorique abusive qui, sous couvert du repentir, condamne l'autre du haut de sa prétendue supériorité de vue. Le dialogue instauré entre ces deux pensées, l'une vivante, l'autre figée, celle-ci encline aux réponses définitives, celle-là inclinant à la remise en question, en plus d'étayer le refus de l'installation que nous trouvons chez Camus, donne à voir que là où l'un s'enlise dans la méprise, l'autre s'autorise la reprise.

Mots clés : Albert Camus, *La chute*, pensée, dualité, unilatéralisme, verticalité, horizontalité, innocence, culpabilité, désir, volonté, absurde, morale, amour.

À Cathy et Loulou

À Pierre Hébert



*Toute vérité est simple : n'est-ce pas là un double mensonge?*

Nietzsche

*Il me semble qu'il y a un double mouvement dans la pensée d'Albert Camus : l'un d'expansion et l'autre de réflexion, l'un qui le porte vers la vie la plus intense sans considération d'aucun obstacle, l'autre qui le ramène vers le sentiment de ce qu'il se doit et par suite de ce qu'il doit aux autres, double mouvement pareil à la diastole et à la systole du cœur.*

Jean Grenier

## Introduction

### Le refus de l'installation

Pourquoi Camus? La question est légitime, sachant que la bibliographie la plus exhaustive à lui être consacrée compte plus de 11 000 entrées<sup>1</sup>. Au cours des dernières années, cette question a suscité et suscite encore une pléthore de réponses<sup>2</sup>. « L'œuvre de Camus », écrit Jeanyves Guérin, celui « des écrivains français du vingtième siècle [...] dont l'audience est la plus universelle », « appartient à ses lecteurs » : « Chacun s'est composé son Camus. C'est, selon les lecteurs, un romancier, un homme de théâtre, un classique de notre temps, un journaliste, un philosophe, un Algérien, un Français d'Algérie, un social-démocrate, un anarchiste<sup>3</sup>. »

Le Camus dont nous offrons ici un énième portrait sera composite. Ce portrait, en effet, ne séparera ni les différents aspects de sa personne ni les nombreux pans de son œuvre, mais s'efforcera plutôt de les tenir ensemble. Car c'est au penseur que, de manière générale, nous nous intéresserons. C'est, plus précisément, à la force opérante de la pensée camusienne que seront consacrées les pages qui suivent, force que le temps ne semble pas avoir entamée. Entreprise à la fois vaste et fondée : vaste, en ce que cette pensée que l'on a voulu croire simple, voire simpliste, se déploie tant en largeur qu'en finesse, et fondée, dans la mesure où la liberté et la probité que celle-ci recèle

---

<sup>1</sup> Celle de Robert F. Roeming, *Camus : A Bibliography Microform*, Milwaukee, Computing Services Division, Wisconsin University, dont la dernière mise à jour date de 2000.

<sup>2</sup> Dont celles rassemblées dans cet ouvrage collectif auquel elle sert de titre : *Pourquoi Camus?*, sous la direction d'Eduardo Castillo, Paris, Philippe Rey, 2013.

<sup>3</sup> Jeanyves Guérin, *Albert Camus. Littérature et politique*, Paris, Honoré Champion, coll. « Champion Classiques », série « Essais », 2013, pp. 9-10. Le Camus que présente ce dernier est ici « écrivain du politique ».

ne sont pas, aujourd'hui comme hier, choses acquises. D'où la nécessité, à notre sens, de s'y replonger pour s'y retremper.

Encore Camus!, s'impatientseront plus d'un. Depuis sa mort, il est vrai, l'héritage intellectuel de Camus a fait l'objet de nombreuses réhabilitations. À considérer les manifestations soulignant, en 2010, le cinquantenaire de sa mort, et en 2013, le 100<sup>e</sup> anniversaire de sa naissance, force est de constater que l'accueil réservé à ses idées n'a plus aujourd'hui la teneur polémique dont il était empreint à une époque pas si lointaine. Bien au contraire, l'importance de son œuvre semble faire consensus<sup>4</sup>. Sans doute ces manifestations, comme tout hommage rendu public dans des circonstances commémoratives, ont-elles parfois été gouvernées par un conformisme et un esprit médiatique qui ont dévoyé le questionnement que commandait l'événement. Si nous y faisons allusion, c'est pour marquer la mutation qui s'est opérée au fil du temps à l'égard de la pensée de Camus, et qui explique que l'on revendique désormais ouvertement son influence, alors que, dans certains milieux, l'aveu d'une filiation camusienne était autrefois passible de mépris, voire de discrédit. On ne compte plus de nos jours le nombre de penseurs qui accolent à leur nom celui de Camus. Même Bernard-Henri Lévy, qui avait pourtant proclamé *a contrario* de son maître qu'il valait mieux « avoir tort avec Sartre plutôt que raison avec Camus<sup>5</sup> », a revu sa position :

---

<sup>4</sup> « Justice peut être aujourd'hui rendue à un juste », concluait Jeanyves Guérin en 1993; *Albert Camus : portrait de l'artiste en citoyen*, Paris, Éditions François Bourin, 1993, p. 281. Vingt ans plus tard, le même pouvait écrire : « Le cinquantenaire de sa mort a tourné à l'apothéose. [...] Les raisons qui lui ont valu d'être vilipendé expliquent sa gloire, la pérennité et l'actualité de son œuvre. Loin d'être un apostat sans foi ni loi, cet hétérodoxe impénitent est le juste auquel les événements, de Gdansk à Tunis, ont donné raison »; *Albert Camus. Littérature et politique, op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>5</sup> Bernard-Henri Lévy, « L'affaire Camus », *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000, p. 415. À la page 418 du même ouvrage, Bernard-Henri Lévy cite « ce message du dernier Sartre » : « “réparation à Camus! il valait mieux, décidément, avoir raison avec Camus que tort avec moi!” ».

« impossible, écrit-il 10 ans plus tard, même et surtout quand on est sartrien, d'avoir raison contre Camus<sup>6</sup> ».

Or, en dépit de l'impact positif qu'ont eu les commentateurs de Camus sur la réception et sur la compréhension de son œuvre<sup>7</sup>, un doute persiste quant à la valeur philosophique de ses écrits. Ce doute, nous n'avons pas l'ambition de le lever. Au « silence organisé sur l'œuvre et la pensée de Camus, [à] l'omerta sur sa philosophie, [au] fait que, bien souvent, les spécialistes universitaires de ce penseur viennent de la littérature plus que de la philosophie, [à] la maigreur de la bibliographie vraiment philosophique sur *Le Mythe de Sisyphe* ou *L'Homme révolté* pourtant remplie d'une abondance de travaux sur les romans<sup>8</sup> », que déplore Michel Onfray, notre entreprise, autrement dit, ne prétend pas mettre un terme<sup>9</sup>. Ce serait là ouvrir une porte, celle de la spécificité du philosophique camusien, que nous préférons pour notre part garder fermée, laissant à d'autres le soin de s'y aventurer<sup>10</sup>. Nous nous contenterons de dire de ce doute qu'il semble

---

<sup>6</sup> Bernard-Henri Lévy, « Un philosophe artiste », *Le monde*, hors-série consacré à Camus, 2010, p. 20.

<sup>7</sup> Grâce auxquels commentateurs « cette œuvre, aujourd'hui intégralement connue, a gagné à la fois en cohérence et en complexité »; Jeanyves Guérin, *Albert Camus. Littérature et politique, op. cit.*, p. 10.

<sup>8</sup> Michel Onfray, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012, p. 106.

<sup>9</sup> D'autant que cette entreprise – à sa décharge, s'il faut en croire Michel Onfray – est une fois de plus issue du champ littéraire, ce qui restreint *de facto* sa portée philosophique, dont elle n'a pas par ailleurs la visée.

<sup>10</sup> Voir notamment Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997. Dans une contribution à cet ouvrage, Robert Sasso se demande si le mode de penser de Camus, allergique au concept et à l'absolu, invalide chez lui toute démarche philosophique. Au terme de son analyse, il conclut que l'entreprise camusienne oscille « entre la nécessité ponctuelle des concepts et du système, d'une part, et l'aspiration à s'y soustraire, d'autre part ». Aux yeux de ce dernier, ce va-et-vient vaut du simple fait qu'il pose une borne à la philosophie : « La lecture de ces textes pourra inquiéter ceux qui voudraient trouver dans la philosophie un confort de pensée définitif et n'être jamais délogés d'un tel lieu d'assurance. En fait, cette lecture sera toujours d'un salutaire "inconfort" pour quiconque entreprend de philosopher sans éluder le moment où, dans la vie comme dans la pensée, l'entreprise peut, et même doit, trouver sa limite »; Robert Sasso, « Camus et le refus du système », *ibid.*, pp. 208, 219. « C'est que, dans la philosophie, écrit pour sa part Jean-Jacques Gonzales, Camus croit voir une promesse et une menace : seule la philosophie sait montrer de façon irrécusable là où se tient fondamental, mais, sitôt qu'elle le montre, elle l'abolit et le recouvre de ce que Camus nomme "pensée logique" ». La pensée camusienne s'écarte donc d'une philosophie qui prétend résoudre les paradoxes, « qui exige que les contraires s'excluent, ou se révèlent à la manière hégélienne, et qui abandonne les figures oxymoriques à la troublante beauté de la littérature ». Si sa méthode « ne peut se satisfaire de l'exposition philosophique entièrement

d'abord lié à la nature de la relation que l'écrivain entretenait avec la philosophie : si, confirme Arnaud Corbic, « le statut philosophique de l'œuvre de Camus a souvent été contesté », c'est « du fait que celle-ci se situe “aux frontières de la littérature et de la philosophie”<sup>11</sup> ».

Camus, on le sait, a répété à l'envi n'être pas un philosophe – ce qui n'a manifestement pas arrangé ses rapports souvent tendus avec les autorités philosophiques d'une époque en lutte pour le monopole de la vérité. Pourtant, ce dernier n'aurait certainement pas dédaigné d'être annexé aux romanciers philosophes que, dans *Le mythe de Sisyphe*, il dit admirer. Parmi ceux-ci, Dostoïevski, dont « tous les héros [...] s'interrogent sur le sens de la vie<sup>12</sup> », ce qui suffit aux yeux de Camus à conférer à sa littérature une portée philosophique : philosophiques, les écrits du romancier russe le sont en vertu de l'interrogation existentielle qu'ils couvent, et littéraires, dans la mesure où ils « illustre[nt] les conséquences que ces jeux de l'esprit peuvent avoir dans une vie d'homme ». Pour Camus, dont le sérieux *Homme révolté* consacra plus tard une section aux personnages des *Possédés*, une œuvre entre dans le domaine de la philosophie à partir du moment où s'y donne à lire un questionnement sur l'existence<sup>13</sup>. Chez celui qui, sa vie durant, se demandera comment

---

traversée par le principe de non-contradiction », elle « ne peut pas non plus abandonner le souci originaire de la philosophie devant la présence du monde »; Jean-Jacques Gonzales, « Albert Camus : chemins de crête », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus. Du refus au consentement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2011, pp. 28, 24. « S'il est vrai, concluons-nous avec cette assertion de Jean-François Mattéi située en introduction du même ouvrage, qu'un philosophe se doit non pas d'être atypique, mais d'être *atopique*, selon la définition que donnait Platon de Socrate, alors Camus, en dépit de ses dénégations [...], était bien de la race des philosophes »; Jean-François Mattéi, « Avant-propos », *ibid.*, p. 10.

<sup>11</sup> Arnaud Corbic, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, p. 15; l'autre citation est de Jean Sarocchi, *Camus*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophes », 1968, p. 72.

<sup>12</sup> *Le mythe de Sisyphe*, dans *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2013 [2006], p. 291. Chaque fois que nous ne donnerons pas la référence d'une citation, c'est qu'il s'agira de la même que la précédente. Nous procédons ainsi pour limiter le nombre, passablement élevé, des renvois.

<sup>13</sup> La création chez Camus est mise en question, problématisation de l'existence. « La littérature, écrit Jeanyves Guérin, aide à penser l'événement. Elle peut, souvent mieux que la théorie, dire la complexité du monde. C'est pourquoi [Camus] s'est voulu écrivain d'abord »; Jeanyves Guérin, *Albert Camus. Littérature et politique*, *op. cit.*, p. 347. Évidemment, « ceci mène à une conception particulière de l'œuvre d'art. On considère trop souvent l'œuvre d'un créateur comme une suite de témoignages isolés. On confond alors artiste et littéraire. Une pensée profonde est en

vivre<sup>14</sup>, littérature et philosophie vont ainsi de pair : « rien n'est plus vain, écrit-il dans "La création absurde", que ces distinctions selon les méthodes et les objets pour qui se persuade de l'unité de but de l'esprit. Il n'y a pas de frontières entre les disciplines que l'homme se propose pour comprendre et aimer<sup>15</sup>. » Camus, résume Michel Onfray, qui « ne sépare pas [la littérature] du corpus philosophique<sup>16</sup> », qui « regarde d'un même œil le roman et la philosophie », « pratique une *littérature philosophique* et une *philosophie littéraire* » – et pour se faire une idée juste de sa pensée, il paraît donc nécessaire d'envisager l'œuvre de ce même œil. Partant, les complications, dénégations, tergiversations concernant la prégnance philosophique de l'œuvre camusienne, ou dostoïevskienne<sup>17</sup>, viendront d'ailleurs – de là, sans doute, où l'on se croit en possession de la signification exacte, *stricto sensu*, de la philosophie.

Toutefois, le doute que nous évoquions n'est pas qu'affaire de nature ou de conception; il est aussi affaire de méthode. Une certaine malhabileté théorique, une manie jugée fâcheuse de faire vite le tour d'une pensée, d'un système, sans l'exposer dans le détail, une manipulation des enjeux philosophiques plus relâchée que serrée, ont suffi à certains pour dénier à Camus toute

---

continuel devenir, épouse l'expérience d'une vie et s'y façonne. De même, la création unique d'un homme se fortifie dans ses visages successifs et multiples que sont les œuvres. Les unes complètent les autres, les corrigent ou les rattrapent, les contredisent aussi »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 297.

<sup>14</sup> « Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison », déclare-t-il en 1945 dans une entrevue accordée à *Servir*; « Interview à *Servir* », dans *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011 [2006], p. 659.

<sup>15</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 286. S'il est vrai que philosophie et art ont « leur climat particulier », cela ne vaut que « dans la vague »; *ibid.*, p. 285.

<sup>16</sup> Michel Onfray, *op. cit.*, p. 186. Jean-Jacques Gonzales : « Écrire des deux mains, littérature et philosophie mêlées. Ce style ne le quittera jamais; il lui interdira l'imprimatur des philosophes de métier. Le pli est pris; désormais alternent les textes de style philosophique et les textes de style littéraire. Et c'est même la question de leur jointure, de la construction d'un espace où l'impulsion originaire pourra se dire à sa guise sans s'abolir qui constitue le souci essentiel de l'inquiétude camusienne »; « Albert Camus : chemins de crête », *op. cit.*, p. 30.

<sup>17</sup> Car, à celui qui préférerait, selon Michel Eltchaninoff, « s'interroger sur le sens moral et social de faits divers révélés dans les journaux, plutôt que de se poser les questions traditionnelles de la philosophie », on a adressé des reproches semblables à ceux que Camus a dû essuyer; Michel Eltchaninoff, *Dostoïevski : roman et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 1998, p. 12.

appartenance au groupe sélect de ceux dont la pensée, comme le voulait Kant, et plus récemment Deleuze et Guattari, s'ébauche à coups de concepts – et non par images<sup>18</sup>. Que la philosophe américaine Rachel Bepaloff lie la puissance évocatrice du propos camusien au fait qu'il « trace des épures et nous laisse le soin de les déchiffrer<sup>19</sup> » n'empêche pas que, sur les implications philosophiques de propositions qui touchent pourtant aux fondements de l'être et de l'existence, Camus se soit souvent montré avare de précisions; il a beaucoup prononcé – professé, diront d'aucuns – sans forcément expliciter. À cela s'ajoutent l'usage ponctuel de formules à effet<sup>20</sup>, et quelques raccourcis intellectuels et rapprochements tendancieux parfois commis au bénéfice de la démonstration. Camus, pour finir, n'a pas hésité à emprunter des voies paradoxales, donnant ainsi l'impression d'une certaine désinvolture envers la synthèse que l'on a objectée à la rigueur de son entreprise. Si la critique camusienne s'entend généralement pour faire de son caractère équivoque la source même de la richesse et de la durée de cette œuvre, elle n'a pas manqué de relever à son tour les ambiguïtés dont est assortie la pensée de celui qui se voulait d'abord artiste : « le traitement des questions philosophiques, écrit encore Arnaud Corbic, reste chez lui elliptique, voire allusif, et parfois problématique<sup>21</sup> ».

---

<sup>18</sup> « On ne pense que par image, dit la fameuse phrase de 1936. Si tu veux être philosophe, écris des romans »; *Carnets 1935-1948*, dans *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 800. Six ans plus tard, évoquant *Moby Dick* : « Les sentiments, les images multiplient la philosophie par dix »; *ibid.*, p. 936. Selon Jean-Jacques Gonzales, cette méthode, « des images plutôt que des concepts », est « adaptée au but visé : dénouer le sortilège de l'expérience inaugurale, de l'éblouissement originaire, du don conjoint du dénuement et du ciel [...] ». « Il ne faut donc pas chercher chez Camus une connaissance méthodique de l'œuvre des grands noms qu'il convoque », puisque « c'est d'un autre usage du texte philosophique qu'il s'agit ». Et c'est, poursuit ce dernier, « pour cette raison que les reproches qui lui furent adressés pour sa connaissance approximative ou de seconde main de la philosophie par les tenants de l'orthodoxie manquent leur cible »; « Albert Camus : chemins de crête », *op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>19</sup> Rachel Bepaloff, « Le monde du condamné à mort », *Esprit*, n° 163, janvier 1950, p. 3.

<sup>20</sup> « Style. Prudence devant les formules. Elles sont parfois comme le tonnerre : elles frappent mais n'éclairent pas », s'avise Camus; *Carnets 1949-1959*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2012 [2008], p. 1137. Soulignons que cette remarque de 1952 est postérieure à la publication de *L'homme révolté*.

<sup>21</sup> Arnaud Corbic, *op. cit.*, p. 16. Si Camus pratique pour ce dernier une « philosophie de l'homme », cette notion n'est pas sans poser problème, ainsi qu'il le souligne lui-même : « Est-ce à dire que l'homme ne peut et ne doit trouver son fondement ultime qu'en lui-même et en lui seul? Ou bien l'homme se pense-t-il en son rapport au monde – un monde

« Mais, s’empresse d’ajouter ce dernier, il est incontestablement un *penseur*<sup>22</sup> », reprenant à son compte l’opinion de Paul Ricœur voulant même qu’il « force à porter très loin la réflexion<sup>23</sup> ». Un penseur qui a porté sa réflexion à un point tel que, s’il n’a pas toujours eu raison, il s’est en tous les cas moins trompé que d’autres. Ce fait aujourd’hui globalement reconnu se situe en amont de notre projet : qu’est-ce qui, dans le tour et les détours de sa pensée, explique qu’il ne se soit jamais complètement aliéné la vérité? La cause est pour nous entendue : c’est ce que nous désignons comme un « refus de l’installation » qui fait en sorte que les propositions camusiennes ont été, et restent, plus sensées, c’est-à-dire plus justes en termes tant de justice que de justesse.

Cette expression, nous la devons en partie à Jean Daniel. Dans l’hommage qu’il rend en 2007 à celui qu’il n’a manifestement jamais cessé d’admirer, celui-ci dit en effet de Camus que, ayant « en horreur tous les calculs, toutes les *installations*, toutes les habitudes », il « ne s’en remettait à aucun ordre établi, à aucune valeur admise ni à aucune routine sociale pour son comportement le plus quotidien. À chaque moment, pour chaque décision, il réinventait sa propre morale<sup>24</sup> ». Son incessante remise en question lui aurait précisément permis de « résister à l’air du temps »; elle

---

sans Dieu? L’homme est-il pensé seulement comme individu (sphère privée), comme dans *Noces* et *Le mythe de Sisyphe*? En son rapport aux autres hommes dans l’histoire (sphère publique), ainsi dans *L’homme révolté*? En son rapport au monde de la nature (dimension cosmique), notamment dans *Noces* et *L’été*? Pour finalement être pensé comme “énigme” et comme “obscur à soi-même”, en particulier dans *Le premier homme*? Au fond qu’est-ce que l’homme? »; *ibid.*, p. 12.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>23</sup> Paul Ricœur fait ici allusion au « grand livre » qu’est à ses yeux l’essai sur la révolte, auquel il consacre alors une étude : « *L’Homme révolté* », *Christianisme social*, n° 5-6, 1956, pp. 229-239; article repris dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1992, pp. 121-136; p. 129.

<sup>24</sup> Jean Daniel, *Avec Camus. Comment résister à l’air du temps*, Paris, Gallimard, 2007, p. 84. Nous soulignons. André Comte-Sponville : « Camus ne cesse de se maintenir et d’inventer sa propre ligne de crête ou, comme il le dirait, l’élan de sa flèche [...], qui ne vole qu’en mouvement et tombe si elle s’arrête »; André Comte-Sponville, « L’absurde dans *Le mythe de Sisyphe* », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi, *op. cit.*, p. 170.



l'aurait préservé du confort de la posture qui rime souvent avec imposture – ce spectre étant, d'après Jean Daniel, l'un de ceux qui auront le plus hanté Camus. De cette manière d'être, de cet « art de vivre », découle un savoir qu'Arnaud Corbic qualifie d'« *hodologique* », soit « de l'ordre de la recherche et non de la possession<sup>25</sup> ».

La logique interrogative qui le meut, et que répercute son œuvre, l'inscrit, plusieurs l'ont souligné, dans la lignée de penseurs tels que Montaigne, Pascal, Nietzsche<sup>26</sup>. Cette lignée, selon Marcel Conche, est celle des penseurs problématiques, que ce dernier distingue des penseurs dogmatiques<sup>27</sup>. Là où ceux-ci échafaudent des systèmes qui trahissent leur espérance de voir se dissiper les ténèbres entourant l'existence, l'illumination prenant ici le pas sur la clairvoyance, ceux-là s'en tiennent au clair-obscur, se gardant autant de l'illumination que de l'aveuglement par les doutes qu'ils ne cessent d'émettre<sup>28</sup> : sur le chemin vers la vérité, ils avancent à tâtons, rarement en ligne droite, toujours à coups d'essais<sup>29</sup>. Et Conche de louer Montaigne, grâce auquel « nous

---

<sup>25</sup> « Un savoir, précise ce dernier, non pas absolu, de type systématique, embrassant la totalité »; Arnaud Corbic, *op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>26</sup> « On le situe enfin à sa place, c'est-à-dire dans la lignée des penseurs comme Montaigne, Pascal, Diderot, Chamfort, Nietzsche ou Benjamin Constant »; Jean Daniel, *op. cit.*, p. 22.

<sup>27</sup> Marcel Conche, « La question de l'homme », *Orientation philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 1996 [1990], p. 82. La présence de Marcel Conche n'est ici ni fortuite ni gratuite : il existe entre Camus et lui des affinités manifestes, dont nous nous servons en temps venu pour éclairer certains points de notre analyse.

<sup>28</sup> « Face à l'« énigme du monde » [Carnets 1949-1959, *op. cit.*, p. 1241]. Camus choisit l'inquiétude philosophique et n'admet pas que quelques principes puissent suffire à rendre compte de la réalité dans sa totalité »; Arnaud Corbic, *op. cit.*, pp. 18-19. Cette inquiétude qui l'anime, il l'attribuera en 1959 à la lecture des *Îles* de Jean Grenier : « Ainsi, je ne dois pas à Grenier des certitudes qu'il ne pouvait ni ne voulait donner. Mais je lui dois, au contraire, un doute, qui n'en finira pas et qui m'a empêché, par exemple, d'être un humaniste au sens où on l'entend aujourd'hui, je veux dire un homme aveuglé par de courtes certitudes »; « Préface aux *Îles* de Jean Grenier », dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 622.

<sup>29</sup> Parmi les affinités qui apparentent Conche et Camus : même goût pour la nuance, prédilection affirmée pour le langage clair et méfiance à l'égard des concepts abstraits, choix commun de l'essai qui, à l'opposé des visées totalisantes du traité, « consen[t] à l'inachèvement et au provisoire »; Arnaud Corbic, *op. cit.*, p. 18. Aux yeux de Marcel Conche, c'est précisément cette incomplétude qui fait que « l'essai est riche de virtualités, de promesses » : « il provoque à penser. Cela tient à ce que les mots eux-mêmes sont pris dans le langage vivant et gardent leur puissance de suggestion, leurs harmoniques, au contraire des mots châtiés du langage "technique" de la philosophie, qui ne

redécouvrons l'étonnement et l'interrogation qui sont au cœur de la pensée grecque sans jamais trouver de résolution définitive<sup>30</sup> ». Nous décrivions « l'effet Camus » en des termes semblables : réfractaire, en vertu d'une probité toute nietzschéenne, aux prétentions dogmatiques, aux certitudes courtes, Camus s'en est tenu à des « approximations », simples en apparence, mais qui pourtant n'ont cessé d'intriguer, reprenant à son compte cette phrase de Flaubert qu'il note dans ses carnets : « l'ineptie consiste à vouloir conclure<sup>31</sup> ». Entre le rejet catégorique de toute quête de vérité sur la base d'une contingence absolue et l'adhésion à un principe unique qui sous-tendrait, et soutiendrait, l'existence<sup>32</sup>, se donne à lire l'attitude camusienne, que résume peut-être cette formule de Gide : « croyez ceux qui cherchent la vérité, doutez de ceux qui la trouvent<sup>33</sup> ». À la question de la vérité, Albert Camus faisait partie « de ceux qui, sans conclure, interrogent toujours<sup>34</sup> ».

---

sauraient déborder le cercle des définitions. [...] En bref, l'essai évite la technicité qui est l'ennemie de la vie »; Marcel Conche, « Montaigne, penseur de la philosophie », dans *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2003, pp. 31-32. Commentant *La nausée* dans la livraison du 20 octobre 1938 d'*Alger républicain*, Camus écrit : « la théorie fait du tort à la vie »; « *La Nausée*, par Jean-Paul Sartre », dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 794. Raymond Gay-Crosier : « Dès l'instant où il entre dans le champ philosophique, Camus se méfie de la méthode du traité scientifique et privilégie l'heuristique de l'essai »; « De l'*homo faber* à l'*homo ludens* », dans Dolorès Lyotard (éd.), *Albert Camus contemporain*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Objet », 2009, p. 43.

<sup>30</sup> Marcel Conche, « Montaigne, penseur de la philosophie », *op. cit.*, p. 21.

<sup>31</sup> La note est de 1942; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 946. Le 1<sup>er</sup> mars 1951, Camus récidive : « C'est en retardant ses conclusions, même lorsqu'elles lui paraissent évidentes, qu'un penseur progresse »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1104.

<sup>32</sup> Évoquant ce désir incoercible de vérité, André Verdan parle d'une « tendance profonde de l'homme qui le pousse à rechercher, par la spéculation, des vérités incontestables et solidement établies pour en faire le fondement, l'appui de son existence »; André Verdan, *Le scepticisme philosophique*, Paris, Bordas, coll. « Pour connaître la pensée », 1971, p. 5. Pour François Flahault aussi, la quête de ce qu'il appelle « un noyau de complétude » conforterait notre désir d'être soutenus par un courant continu, par un « sentiment d'exister » qui soit sans faille; François Flahault, *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Paris, Descartes & Cie, coll. « Essai », 2002, p. 117.

<sup>33</sup> André Gide, *Ainsi soit-il ou les jeux sont faits*, Paris, Gallimard, 1952, p. 174. Ou, du moins, qui n'en trouvent qu'une seule. Dès les premières ébauches philosophiques, l'impossibilité de se saisir de la « Réalité » des choses est en effet posée : dans une condition scellée par l'absurde, il n'y a « point de vérité ». Mais « il y a des vérités »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 232. Or, si la transcendance de la vérité est initialement et définitivement rejetée, ces vérités valent chez Camus par-delà les particularismes. Il n'entérine donc pas le relativisme, qui rend à chacun le soin de définir ses propres vérités et qui renvoie les divergences de vues à de simples différences de perspective.

<sup>34</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 223.

C'est cette manière de remettre cent fois l'ouvrage sur le métier, de le considérer sous toutes ses coutures, de reconnaître ses imperfections et, partant, d'accepter de le remodeler, qui retiendra notre attention<sup>35</sup>. Il s'agira ainsi de suivre le mouvement de la pensée camusienne, non pas dans ses moindres mais dans certains de ses replis, d'étayer ce refus de l'installation que nous lisons à travers son œuvre, et qui n'empêche pas, nous le verrons, plusieurs ancrages. La « leçon de vie<sup>36</sup> » que l'écrivain hongrois Imre Kertész dit avoir puisée chez Camus, nous aimerions qu'elle se double d'une « leçon de pensée », non pas, tant s'en faut, avec la prémisse que celle-ci ait été en tous points exemplaire, ni avec l'objectif de l'ériger en exemple<sup>37</sup>, mais en vue simplement, en nous appuyant sur ses prises, méprises, déprises et reprises, de poursuivre sa réflexion dans le sens que nous lui donnerons<sup>38</sup>.

### Dualité versus unilatéralité

Dans *L'hypermoderne expliqué aux enfants*, Sébastien Charles invoque, comme prémunition contre un éventuel extrémisme, le retour à la modestie : alors que, des suites d'une désillusion face aux acquis de la modernité, l'amertume nous guette, « nous avons bien besoin », écrivait-il en 2006, « d'une philosophie *modeste* » qui, fondée sur une « argumentation rationnelle », sur des « débats

---

<sup>35</sup> Le refus de l'installation s'apparentant, en ce sens, à un assentiment à la correction – que Camus appelle, nous y viendrons, « gauchissure de la pensée ».

<sup>36</sup> « Une leçon de vie », entretien avec Imre Kertész, dans *Albert Camus : la pensée révoltée*, livre adapté du hors-série de *Philosophie magazine*, Paris, Philo Éditions, 2013, p. 156.

<sup>37</sup> Car cette « leçon de pensée » renseigne plus qu'elle n'enseigne. Comme l'écrit Camus dans son introduction à Chamfort : « Nos vrais moralistes n'ont pas fait de phrases, ils ont regardé et se sont regardés. Ils n'ont pas légiféré, ils ont peint. Et par là ils ont plus fait pour éclairer la conduite des hommes que s'ils avaient poli patiemment, pour quelques beaux esprits, une centaine de formules définitives [...]. » Dans cette perspective, « l'intérêt de Chamfort est qu'il n'écrit pas de maximes, à quelques exceptions près »; ses pensées « ne cultivent ni l'antithèse ni la formule », mais présentent « des traits, des coups de sonde, des éclairages brusques » : ces « traits [...] ne concluent rien, ils peignent des caractères »; « Introduction aux *Maximes et anecdotes* de Chamfort », dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, pp. 924, 925, 927.

<sup>38</sup> L'essai étant, selon Marcel Conche, « appel à venir à la suite, à penser à la suite »; « Montaigne, penseur de la philosophie », *op. cit.*, p. 32.

publics et critiques », restaurerait « la possibilité, la liberté, l'envie de penser le monde tel qu'il est, avec ses problèmes et ses enjeux, et le souhait d'y construire une vie la plus sensée et la plus heureuse possible<sup>39</sup> ».

Cette pensée<sup>40</sup> modeste est précisément celle qu'a revendiquée Albert Camus. Suivant les qualificatifs que l'écrivain ou ses exégètes lui ont attachés, la pensée camusienne est dite pensée du relatif, des limites, de la mesure, de l'équilibre, pensée moyenne ou encore approximative. Sous ces différents vocables se fait jour la « pensée de midi » dont l'essai sur la révolte esquisse les contours, et que Jacqueline Lévi-Valensi résume ainsi :

La « pensée de midi », que [...] Camus propose comme le fondement d'une morale et d'une action, tente un difficile équilibre entre les extrêmes [...]. Entre le soleil et l'histoire, entre le « oui » et le « non » au monde dans sa splendeur et ses limites, entre le « refus » et le « consentement » au réel, ce n'est pas un compromis qui donne la mesure, mais une permanente tension, une recherche incessante, qui doute d'elle-même au moment où elle s'affirme, qui trace un chemin à la fois hésitant et ferme<sup>41</sup>.

Par cette tension qu'il joint à la mesure – et qu'il ne cesse de raviver parce que la mesure, c'est-à-dire encore une fois la justesse et la justice, en dépend –, se trouve au cœur de sa pensée une réserve qui l'empêche, ainsi que Conche le dit de Montaigne, d'« affirmer au-delà de ce qui lui semble<sup>42</sup> ». Car ce qui lui semble lui semble toujours plus complexe que ce qu'on laisse généralement entendre. Jamais Camus ne reviendra sur la nécessité de suspendre son jugement chaque fois que la seule issue offerte au progrès de la pensée est celle de la spéculation idéelle, fût-elle idéologique ou

---

<sup>39</sup> Sébastien Charles, *L'hypermoderne expliqué aux enfants*, Montréal, Liber, 2007, p. 32.

<sup>40</sup> Notons que, pour les raisons évoquées précédemment, nous continuons de privilégier le terme de « pensée » sur celui de « philosophie ».

<sup>41</sup> Jacqueline Lévi-Valensi, *Camus*, Paris, Garnier, coll. « Les critiques de notre temps », 1970, p. 9.

<sup>42</sup> Marcel Conche, « Montaigne, penseur de la philosophie », *op. cit.*, p. 18.

idéaliste<sup>43</sup>. La raison en est que, pour lui comme pour son maître Jean Grenier, « une idée n'est rien si elle n'est pas vécue<sup>44</sup> ». L'opinion voulant que la pensée doive sans cesse se tremper à l'épreuve de la réalité, et en assumer les conséquences autant logiques que factuelles, l'élève l'a exprimée à plusieurs reprises<sup>45</sup>. Trait caractéristique largement souligné de sa pensée : celle-ci est vivante, et non pas abstraite, c'est-à-dire en prise directe avec la vie; c'est « une pensée qui se veut fidèle à la vie dans ses contradictions [...], sans rien nier des tensions constitutives du réel<sup>46</sup> ». Camus, autrement dit, pense ce qu'il vit et vit en fonction de ce qu'il pense. Ou du moins il s'y efforce, dans la mesure, d'abord, où il n'y réussit pas toujours; dans la mesure, surtout, où une telle entreprise ne saurait ni complètement ni définitivement réussir, du fait justement des contradictions liées au fait d'exister. D'où la modestie de sa pensée, mais aussi sa liberté et sa probité.

On a pu, dans un passé encore proche, se moquer de cette modestie. Mais les mentalités, avons-nous dit, ont quelque peu changé à cette enseigne. « Je crains malheureusement, affirmait Camus en 1957, que, dans certains milieux, en Europe particulièrement, l'aveu d'une ignorance ou l'aveu d'une limite à la connaissance de l'homme, le respect du sacré, n'apparaissent comme des faiblesses<sup>47</sup>. » Si, à une époque peut-être plus sectaire où chacun, ainsi que ne cessera de le déplorer Jean Grenier, était sommé de choisir son camp, Camus s'est senti isolé, il ne serait plus seul

---

<sup>43</sup> « Si la révolte pouvait fonder une philosophie, conclut *L'homme révolté*, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque »; *L'homme révolté*, dans *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011 [2008], p. 309.

<sup>44</sup> Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Paris, Gallimard, 1961 [1938], p. 101.

<sup>45</sup> Notamment dans cette phrase consignée en 1956 dans ses carnets : « Seul le risque justifie la pensée »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1241.

<sup>46</sup> Arnaud Corbic, *op. cit.*, p. 18.

<sup>47</sup> Citation tirée du *Figaro littéraire* du 21 décembre 1957, que rapporte Roger Quilliot dans Albert Camus, *Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000 [1965], p. 1615.

aujourd'hui, nous semble-t-il, à assumer ces faiblesses « avec force<sup>48</sup> ». Certes, erreurs et abus sont tous les jours engendrés, comme le voulait Montaigne, « par le fait qu'on nous apprend à craindre d'avouer notre ignorance<sup>49</sup> »; par la volonté aussi d'avoir raison, contre laquelle, nous le verrons, Camus bataillera<sup>50</sup>. Il n'en demeure pas moins que les notions de limite et de mesure<sup>51</sup> connaissent un engouement certain. Avec le déclin des idéologies, l'opinion selon laquelle la capacité « de ne pas conclure, de suspendre son jugement » est une « sagesse<sup>52</sup> » tend à se répandre. Il n'est pas rare, même, qu'elle se réclame de Camus. C'est souvent, par ailleurs, ce sens de la limite<sup>53</sup> que privilégient les relectures contemporaines de l'œuvre camusienne ou que mettent en évidence les nombreuses mentions dont ses propos font encore l'objet. C'est lui que loue le Bernard-Henri Lévy revenu de ses allégeances premières quand il écrit : « contre l'idée même de Révolution et les paranoïaques qui s'en sont faits les servants, vive l'humilité ou, mieux, l'esprit de responsabilité de celui qui s'avise, [...] comme il l'avait déjà dit dans *La Peste*, qu'il y a plus à “admirer” qu'à “mépriser” chez les humains<sup>54</sup> ». Avec la même réticence, cependant, au sujet du oui camusien à l'égard de la nature qu'il considère comme un égarement inadéquat à l'esprit de révolte, alors que le désaccord radical de Sartre lui semble plus apte à agir sur un monde jugé imparfait – réticence à la mesure qui, au vu d'un extrémisme toujours d'actualité, n'est pas non plus affaire du passé.

---

<sup>48</sup> « Si ce sont des faiblesses, je les assume avec force... »; *loc. cit.*

<sup>49</sup> Montaigne, *Les Essais*, livre III, « Sur les boiteux », adaptation en français moderne par André Lanly, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2009, p. 1243.

<sup>50</sup> En avril 1937 déjà, il note dans ses carnets : « Le besoin d'avoir raison, marque d'esprit vulgaire »; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 814.

<sup>51</sup> Qui, chez Camus, « renvoient l'un[e] à l'autre et se complètent », écrit Maurice Weyembergh; « Mesure », dans Jeanyves Guérin (dir.), *Dictionnaire Albert Camus*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2010 [2009], p. 545.

<sup>52</sup> Yvon Rivard, *Une idée simple*, Montréal, Boréal, 2010, p. 170.

<sup>53</sup> « Sens de la limite » que lui aurait inculqué, selon Jeanyves Guérin, son instituteur Louis Germain, et « dont Camus a fait un fondement de son éthique civique »; *Albert Camus. Littérature et politique*, *op. cit.*, p. 290.

<sup>54</sup> Bernard-Henri Lévy, « Un philosophe artiste », *op. cit.*, p. 15.

Or, contre ce clivage entre adhésion et refus qui assure, aux yeux de Bernard-Henri Lévy, un avantage à la posture sartrienne, nous dirons que c'est précisément de la prise en compte des antinomies qu'est issue la pensée moyenne de Camus et, partant, l'humilité que le philosophe salue aujourd'hui. Son sens aigu de la contradiction, sa sensibilité extrême à ce qui contrarie ou contrecarre élans, sentiments ou idées, n'a évidemment pas échappé à la critique. Raymond Gay-Crosier en fait même « le principe moteur de [sa] création philosophique et littéraire<sup>55</sup> ». Déjà présente dans les textes de jeunesse<sup>56</sup>, la perception des paradoxes se trouve, on le sait, au fondement de l'absurde<sup>57</sup>. Mais elle réapparaît également dans le second cycle du fait que la mesure qui y est visée recouvre, répétons-le, une « pure tension<sup>58</sup> » – tension toujours renouvelée en ce que les termes qui la sous-tendent ne cessent de varier<sup>59</sup>. De sorte que cette mesure « ne peut

---

<sup>55</sup> Raymond Gay-Crosier, « La révolte génératrice et régénératrice », dans Raymond Gay-Crosier et Jacqueline Lévi-Valensi, *Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte?*, Paris, Gallimard, « Cahiers Albert Camus 5 », 1985, p. 117.

<sup>56</sup> Dans un texte datant d'octobre 1932 intitulé *Délires*, Camus, qui n'a pas encore 20 ans, écrit : « Je souffre de cela, comme je souffre de toute contradiction. En moi, je concilie tout... il reste évidemment que je ne peux détruire les contradictions externes. Elles sont l'essence même de la vie et je suis impuissant devant elles. C'est pourquoi mon tourment est inguérissable »; passage relaté par Roger Quilliot dans Albert Camus, *Essais*, op. cit., p. 1171.

<sup>57</sup> L'absurde étant, rappelons la célèbre formule, « ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit »; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 253. Ou, dans les termes de Françoise Armengaud : « le non-cohérent, l'impossible conjonction de propositions qui s'excluent et néanmoins persistent chacune de leur côté »; Françoise Armengaud, « L'ironie "tapie au fond des choses", ou l'inextricable texture de *L'envers et l'endroit* », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, op. cit., p. 44.

<sup>58</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 319.

<sup>59</sup> « Le propre d'une antinomie est que les pôles qui la constituent sont contradictoires, qu'il existe des arguments et des raisons pour pousser chacun des pôles à ses extrêmes, mais pas de moyens pour lever leurs contradictions. Qui prétend résoudre les antinomies joint par la force les pôles dans une totalité artificielle, mais il ne réalise pas l'unité. L'homme révolté occupe ainsi une position inconfortable : il est condamné à ce que j'appellerai un entre-deux indépassable, à un va-et-vient perpétuel. Dans cet espace, les pôles continuent de s'opposer et de revendiquer la domination du terrain, la totalité. L'art du révolté. Qui prolonge la logique de la révolte, consiste alors à chercher toujours à nouveau, puisque les situations évoluent sans cesse, des compromis où certains éléments des pôles antithétiques sont pris en compte. C'est ce que Camus appelle la limite ou la mesure. Si un équilibre entre les termes de l'antinomie peut ainsi être atteint, il reste provisoire, car il sera remis en question par le devenir de la réalité. La pratique de la révolte est alors, entre détour et retour, la recherche d'une unité qui, dans la vie réelle, reste éternellement fuyante : comme Pénélope, le révolté doit remettre chaque jour son ouvrage sur le métier. Nul doute que son art est exténuant »; Maurice Weyembergh, « La tentation du "tout est permis" : Camus entre "détour" et "retour" », dans Dolorès Lyotard (éd.), *Albert Camus contemporain*, op. cit., p. 76. Dans sa contribution au même ouvrage, Raymond Gay-Crosier confirme : « l'évidence intuitive du point de départ du révolté se situe comme celle de son aboutissement,

être rien d'autre que l'affirmation de la contradiction et la décision héroïque de s'y tenir et d'y survivre<sup>60</sup> ».

Sous ce que Jean Daniel désigne nommément comme un « héroïsme de la contradiction<sup>61</sup> » niche la révolte, notion fondamentale chez Camus. Présentée dans *Le mythe de Sisyphe* comme une des conséquences de la confrontation absurde, elle avait paru légitime. Mais, logée au cœur de *L'homme révolté*, elle a suscité, on le sait aussi, de vives protestations. Les tenants de la révolution, dont l'absolutisme historique est épinglé par l'essai, ont cru déceler derrière la révolte camusienne un penchant démissionnaire. Or, on l'a amplement exemplifié depuis, se révolter au sens de Camus ne signifie pas battre en retraite, tourner le dos à une réalité sur la base de ses tares au profit d'une autre qui en serait dépourvue. Si elle n'encourage pas la fuite, la révolte n'aspire pas non plus au triomphe, le désir de victoire cachant souvent, dans sa perspective, une espérance non seulement illusoire, mais également capable des pires aveuglements. Ces deux attitudes excessives, Camus les qualifie de « sauts » dans l'essai sur l'absurde. Et de tels « sauts » lui paraissent alors déjà à proscrire dans la mesure où, initiés par une volonté soit de se délester du poids de vivre, soit de venir à bout des vicissitudes de l'existence, ils éludent fatalement la moitié du problème.

S'il juge ses conséquences fâcheuses, Camus ne condamne pas sans appel cette propension qui lui semble proprement humaine, l'« appétit d'absolu illustr[ant] le mouvement essentiel du drame

---

«la pensée de midi», dans une tension bipolaire insurmontable ». « Telle que Camus l'envisage, la mesure n'a rien à voir avec le confort mitoyen ou l'aporie facile. Tout au contraire, la mesure se construit sur un équilibre fragile, donc toujours menacé, entre deux pôles. [...] Ainsi définie, la mesure exclut d'emblée la possibilité de la synthèse »; « De l'*homo faber* à l'*homo ludens* », *op. cit.*, pp. 33, 40.

<sup>60</sup> *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1120.

<sup>61</sup> Jean Daniel, *op. cit.*, p. 22.



humain<sup>62</sup> ». L'ennui, dirions-nous avec Jean Grenier, c'est que « nous sommes tellement possédés par un idéal que nous finissons bien par tout faire converger vers lui<sup>63</sup> », l'idéal risquant ainsi de se muer en doctrine d'exclusion – ce que ce dernier reproche alors au communisme, et que Camus apparentera plus tard à un nihilisme sur la base, précisément, de son « intempérance d'absolu<sup>64</sup> ». Cette ambition hégémonique qui menace tout idéal, le maître la réproouve sous le vocable d'« orthodoxie », reprenant à son compte la définition d'Émile Burnouf : « Quand une opinion se déclare droite et vraie, cela signifie que toute opinion différente n'est ni l'une ni l'autre. Chaque orthodoxie a pour opinion qu'elle est la seule bonne et la seule vraie<sup>65</sup>. » Près de 50 ans plus tard, Marcel Gauchet<sup>66</sup>, après avoir déclaré qu'il convenait de l'identifier une fois pour toutes pour cesser d'y sacrifier perpétuellement notre lucidité, se demande quelles sont les contraintes internes de cette quête d'absolu. La lecture de l'œuvre camusienne nous amène à répondre que l'absolutisation traduit un besoin de certitude, d'explication, un espoir, tantôt refoulé tantôt proclamé, de voir se résorber ce qui contredit notre pouvoir ou notre savoir. L'absolutisation renvoie en d'autres termes à une tentative, ou du moins à une tentation, de recouvrir ou de rompre les contradictions par l'unilatéralité d'une option<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 231. Jean Grenier : Albert Camus « ne voulait explorer que “le champ du possible” et son œuvre est déchirante par son accent d'humanité. Mais n'avait-elle pas commencé par être bouleversante par sa soif d'absolu? »; *Albert Camus, souvenirs*, Paris, Gallimard, 2010 [1968], p. 24.

<sup>63</sup> Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>64</sup> « On peut être nihiliste de deux façons, et chaque fois par une intempérance d'absolu »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>65</sup> Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, p. 13.

<sup>66</sup> Voir *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 2009 [1985], où Marcel Gauchet parle par ailleurs du « saut » comme d'un « séisme entraînant le basculement dans un nouvel univers, tant matériel que spirituel », p. 21.

<sup>67</sup> Empruntant encore une fois la terminologie de François Flahault, nous dirions que c'est « la discordance entre soi et la réalité » qui pousse à chercher ce « noyau de complétude » déjà évoqué; François Flahault, *op. cit.*, p. 117. Pour concevoir, comme le pense Marcel Gauchet, que « l'orientation de l'homme [...] n'est pas univoque », « une conversion du regard est [donc] nécessaire » : « Sans doute y a-t-il en lui cet être tendu obstinément vers la démultiplication de sa puissance et l'objectivation de sa liberté, sous forme tant de maîtrise de son environnement que de disposition collective de lui-même. Mais il y en a aussi un autre que nous avons à réapprendre et qui, sur une incomparable profondeur de temps, a trouvé dans la dépendance assumée et l'impouvoir à l'égard de son propre univers

À l'opposé de cette unilatéralité, voire de cet unilatéralisme, la révolte camusienne, « sans prétendre à tout résoudre<sup>68</sup> », n'implique ni de se soustraire ni de se surimposer au contexte : elle commande plutôt de « faire face ». Faire face, c'est-à-dire envisager d'un même mouvement de la pensée les deux termes formant chaque contradiction qui se présente à elle<sup>69</sup>. Entre ces deux termes, Camus refuse de trancher<sup>70</sup>, qui considère que vivre n'est pas arbitrer. Camus, beaucoup l'ont dit, pense le « et », et non pas le « ou »<sup>71</sup>; ses positions et son œuvre en témoignent, ce que la critique a amplement attesté. S'il scrute ses objets de pensée l'un à la suite de l'autre – ainsi du cycle de l'absurde qui paraît clos au moment où commence celui de la révolte –, il cherche toujours, au final, à rassembler ce qu'il a un temps tenu à distance. Il « est le seul peut-être de tous les écrivains de son temps, écrivait Jean-Claude Brisville en 1959, qui ait su maintenir un dialogue dramatique entre l'humiliation et la beauté, la souffrance de l'homme et sa joie, l'histoire et la nature<sup>72</sup> ». Jamais, en effet, il ne sera question d'abandonner l'un ou l'autre de ces aspects pour

---

le moyen d'une coïncidence avec lui-même dont nous avons en revanche perdu le secret »; *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 17. À ce double regard, Camus n'a nul besoin de se convertir, puisque c'est précisément le sien.

<sup>68</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 323.

<sup>69</sup> « Cette décision résolue de ne pas choisir est l'exact contraire d'une lâcheté, d'un abandon, d'une démission, d'une faiblesse d'esprit ou de caractère. Elle est une exposition voulue au vertige kierkegaardien de la liberté, à l'ouverture du monde [...]. Elle est la manifestation du courage »; Jean-Jacques Gonzales, *op. cit.*, pp. 24-25. « Albert Camus n'éludait pas. Même si la révolte était vaine, elle lui paraissait noble et nécessaire [...] »; Jean Grenier, *Albert Camus, souvenirs*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>70</sup> 1951 : « Les positions cyniques et réalistes permettent de trancher et de mépriser. Les autres obligent à comprendre. D'où le prestige des premières sur les intellectuels »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1110.

<sup>71</sup> Logique conjonctive qu'aurait légitimée chez lui la fréquentation de Jean Grenier : « Ce que lui apprend Grenier qui vient redoubler l'intuition originaire [...], ce n'est pas l'envers *ou* l'endroit, c'est l'envers *et* l'endroit »; « la position que lui montre Grenier est une position intenable pour un esprit docile, un "esprit d'orthodoxie", un esprit de système [...] qui veut que les choses soient blanches ou noires, que les bons ne soient pas les mauvais, qu'il y ait un bon camp et un mauvais camp. Camus n'est pas dans cette logique, il ne le sera jamais, c'est précisément contre cette logique qu'il œuvre »; Jean-Jacques Gonzales, *op. cit.*, p. 27. Parfois à contre-courant de ce qui prend forme, notamment au moment de ce qui deviendra la guerre d'Algérie, où « il en reste à une utopique fraternité, à l'idée de deux mondes interdépendants », alors que « l'heure est désormais au "ou", pas au "et" »; Jeanyves Guérin, *Albert Camus. Littérature et politique*, *op. cit.*, p. 330.

<sup>72</sup> Jean-Claude Brisville, *Camus*, Paris, Gallimard, coll. « La Bibliothèque idéale », 1959, p. 39.

faciliter ou accélérer la progression de la pensée : Camus tient à les garder tous deux présents à l'esprit, à les maintenir, de force si nécessaire, l'un en face de l'autre afin que chacun trouve dans l'autre sa limite. Sa pensée, soucieuse de justesse et de justice, s'efforce de recoudre ce qui tend à se déchirer.

C'est la prise en compte de ce que Françoise Armengaud appelle « l'intrication<sup>73</sup> » des choses qui, aux dires de plusieurs commentateurs, aurait empêché Camus de privilégier une seule direction – ce que confirme cette note de 1958 : « Pour moi : “j’aurais succombé à chacun de mes sentiments resté unique. J’ai toujours opposé deux sentiments l’un à l’autre”<sup>74</sup>. » Prise en compte de l'intrication chez Armengaud, héroïsme de la contradiction chez Jean Daniel : nous parlerons quant à nous d'une admission de la dualité<sup>75</sup>, partant du fait, relevé par Roger Quilliot, que « tout est double, tout va par couple<sup>76</sup> » chez Camus. Ces divergences terminologiques n'interdisent toutefois pas un accord sur le fond, à savoir, d'une part, que la pensée camusienne considère et l'endroit et l'envers d'un problème, les estimant « tous deux [...] également vrais<sup>77</sup> », de sorte que

---

<sup>73</sup> Dans « L'ironie “tapie au fond des choses”, ou l'inextricable texture de *L'envers et l'endroit* », *op. cit.*

<sup>74</sup> *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1270.

<sup>75</sup> « Rapport à la dualité » qui, selon Jean-Luc Moreau, apparente Camus à Senancour, lequel « tente de ne privilégier ni d'exclure aucune [des] composantes opposées »; « De la résolution dans l'incertitude... », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus. Du refus au consentement, op. cit.*, p. 57.

<sup>76</sup> Roger Quilliot, *La mer et les prisons*, Paris, Gallimard, 1970, p. 310. Ayant consacré notre mémoire à mettre au jour les implications de cette dualité camusienne dans *L'envers et l'endroit* et *L'exil et le royaume*, nous avons pu constater que la plupart des analyses qu'ont suscitées ces textes y faisaient allusion, bien que pas toujours de manière explicite. Comme le résume Pierre J. Lapaire, « contradiction, paradoxe, tension des extrêmes, équilibre et leurs équivalents sont des termes que l'on retrouve fréquemment dans les analyses visant à élucider la philosophie camusienne »; « Un style polarisé : éléments de la binarité stylistique chez Albert Camus », *French Review*, vol. 66, n° 4, 1993, p. 608. À ces termes qui insistent sur le caractère antagonique de la relation entre deux éléments, nous avons préféré celui de dualité, d'abord parce que, moins réducteur, il ne pose aucun *a priori* quant à la nature de ce rapport; ensuite, parce qu'il implique que chacun de ces éléments est indissociable de l'autre, que leur relation est irréductible : en cela, dualité s'oppose à dualisme, qui sous-tend une séparation ou une hiérarchie, excluant ainsi leur égalité et leur complémentarité.

<sup>77</sup> « Entre cet endroit et cet envers du monde, je ne veux pas choisir, je n'aime pas qu'on choisisse »; « L'envers et l'endroit », *L'envers et l'endroit, Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 71. Au « comment dire le lien qui mène de cet amour dévorant de la vie à ce désespoir secret » qui figure quelques lignes plus bas, Camus ajoutait dans une version

rien ni personne n'a le pouvoir d'assimiler cette vision double des choses à une vision qui serait une ou totale<sup>78</sup>; et que, d'autre part, la reconnaissance de cette équivalence en vérité explique son refus de rompre le lien les unissant, ce qui consacrerait leur séparation et favoriserait l'élection d'un primat dont ne peuvent découler que des rapports de forces.

Si Camus ne veut pas d'un choix qui se ferait « au détriment de », s'il plaide sans relâche en faveur du dialogue, c'est précisément que la vérité, pour lui, en dépend. « La vérité n'est pas dans la séparation. Elle est dans la réunion<sup>79</sup> », déclare-t-il en 1948. Plus tard, paraphrasant Pascal : « Rien n'est vrai qui force à exclure<sup>80</sup>. » L'exclusion, la séparation, en ce qu'elles tranchent, concourent à ses yeux à couper la vérité en deux. Ce qui signifie, autrement dit, que la détention du monopole de la vérité consiste en une croyance au moins à moitié erronée, car elle suppose le rejet dans l'ombre, voire la réduction à néant, d'une partie de ce qui constitue la vérité. Jean Daniel a raison de dire de la définition camusienne de la vérité qu'elle s'oppose plus aux mensonges et aux impostures qu'elle ne tend vers l'absolu d'une vérité à laquelle l'écrivain ne prête pas foi<sup>81</sup>. Camus, en effet, et émule en cela des penseurs problématiques, envisage tôt le potentiel délétère de tout absolu. Aussi ne défend-il pas une vérité une à laquelle il aurait eu le privilège d'accéder, mais s'en prend plutôt au caractère partial et partiel de vérités qui se donnent comme uniques et totales. Si Camus situe le vrai dans la réunion, et non dans une union ou une fusion qui sacrifierait le divers

---

non retenue : « tous deux sont également vrais »; version que rapporte Roger Quilliot, dans Albert Camus, *Essais*, *op. cit.*, p. 1193.

<sup>78</sup> L'élève se montre une fois de plus fidèle au maître, pour qui « une explication complète de l'homme par un seul principe n'est pas possible »; Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>79</sup> Extrait d'une entrevue publiée dans *Reine du Caire* et reprise en abrégé dans *Actuelles*, *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 477.

<sup>80</sup> « Retour à Tipasa », *L'été*, dans *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*, p. 610.

<sup>81</sup> Voir Jean Daniel, « Nous n'avons pas menti! », *Avec Camus. Comment résister à l'air du temps*, *op. cit.*, pp. 142-145.

ou simplifierait le complexe, c'est, croyons-nous, en raison de l'irréductibilité de la dualité<sup>82</sup>; c'est au profit d'une relation certainement difficile parce que contraire à notre besoin de certitude, à notre volonté d'expliquer et d'ordonner le monde, contraire par conséquent aux schémas qui divisent, catégorisent, concluent à des fins prétendues d'éclaircissements, mais qui, au lieu d'éclairer la condition humaine, ajoutent à la difficulté de vivre en stérilisant d'avance toute compréhension véritable.

Chez ceux et celles que les propositions camusiennes rebutent, qui s'y montrent pour quelque raison réfractaires, cette volonté de réunion est souvent présentée comme une tiédeur de tempérament, une sorte de paresse de la pensée, alors que l'intransigeance, le séparatisme, la négation sont hissés au rang de symboles de la liberté. Bernard-Henri Lévy, rappelant les réserves de Camus à l'égard de l'opposition sartrienne de l'en-soi et du pour-soi qu'il jugeait trop rigide, se demande par exemple si « Sartre, à l'inverse, ne serait pas fondé à lui reprocher son goût de la continuité, son obsession de l'analogie et du lien, sa méfiance à l'endroit [des] ruptures<sup>83</sup> ». Camus se méfie en effet des ruptures; il leur préfère le déchirement<sup>84</sup>, qui a l'avantage de maintenir le lien.

---

<sup>82</sup> Irréductibilité qui explique que, bien que « tout se joue dans la conjonction, non dans la disjonction » chez Camus, Jean-Jacques Gonzales parle d'une « synthèse disjonctive »; Jean-Jacques Gonzales, *op. cit.*, pp. 27, 24.

<sup>83</sup> Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, *op. cit.*, p. 410.

<sup>84</sup> À l'époque où la menace d'une guerre civile en Algérie se concrétisait, Camus a eu, pour un Jean Daniel qui ne devait plus les oublier, les mots suivants : « "l'important est que nous soyons, vous et moi, déchirés" »; Jean Daniel, *op. cit.*, p. 68. Chez Camus – comme d'ailleurs pour Marcel Conche –, le déchirement, s'il n'est pas nécessairement recherché en tant que tel, se trouve doté d'une fonction essentielle. Revenant au fil de son essai sur la mission dont se serait investi Camus, et que selon lui « il nous faut prolonger sous peine de démission » (*ibid.*, p. 20), Jean Daniel la décrit globalement comme une manière d'être en éveil constant, attentif à la voix de l'autre, doutant de ses propres positions et acceptant le déchirement qui s'ensuit, parce que seule cette attitude est susceptible de freiner l'essor des visions unilatérales par l'exigence de questionnement qui l'anime. Jean Grenier : « Il y avait au fond de lui une idée particulière de la tâche qu'il avait à accomplir – tâche dont il ne parlait pas, mais dont le souci transparaissait malgré lui et le faisait prendre pour un homme grave, passionné pour la justice et la vérité – ce qui était vrai – et par voie de conséquence – ce qui était faux – comme un homme doctoral, ennemi du plaisir, directeur de conscience. Ce sentiment profond donnait à ses paroles et à ses écrits un poids considérable »; *Albert Camus, souvenirs*, *op. cit.*, p. 149.

Or, cette méfiance, nous l'avons vu, a ses raisons, qui ne sont pas de l'ordre du sentiment – bien que les raisons du cœur ne soient jamais, chez lui, écartées de l'équation; nous y reviendrons. Les ruptures éloignent à ses yeux de la vérité, à tout le moins d'une moitié. Sous elles couve donc un extrémisme, dont il semble s'être tôt avisé. Peut-être est-ce la fréquentation de Nietzsche qui lui épargne la tentation que celui-ci constate, à savoir qu'« on n'abandonne pas une position extrême pour une position moyenne, mais pour un autre extrême<sup>85</sup> »? Il écrit en tous les cas dans ses carnets que, en dépit de cette « réaction de défense<sup>86</sup> », « Nietzsche ni nous-mêmes ne perdons conscience de l'autre côté de la question ». Concernant Nietzsche, du moins d'après la lecture qu'en donnera ultérieurement *L'homme révolté*<sup>87</sup>, il est possible que le pari n'ait pas toujours été tenu; mais, chez un Camus qui, éveillé à problème, le place au cœur de sa pensée, l'effort sera maintenu<sup>88</sup> – effort de mesure contre la démesure des monomanes de la pensée, auquel sera précisément consacré cet essai controversé.

Par cette considération des deux côtés de chaque question entre lesquels il fait jouer une tension, s'efforçant de rendre à chacun ce qui lui revient tout en leur reconnaissant une limite, se trouve dans la pensée camusienne une sorte de hiatus, un fossé qui ne peut être franchi que par un « saut », auquel il se refuse par devoir de lucidité – se rapprochant par là d'un Nietzsche pour qui le mur

---

<sup>85</sup> Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004, p. 13.

<sup>86</sup> Note de 1943; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 984.

<sup>87</sup> Nietzsche, dont Camus s'éloigne, selon Jean Daniel, « comme à regret », au moment où « survient [...] la réflexion, chez lui essentielle, sur la violence et sur le meurtre », « moment où il écrit, juste après la guerre, les *Lettres à un ami allemand* », « période décisive où il tourne autour du problème de la fin et des moyens et de la relation entre le fait moral et le fait politique »; Jean Daniel, *op. cit.*, p. 24.

<sup>88</sup> Ce qui n'empêche pas, bien entendu, quelques ratées. Toujours au sujet de la crise algérienne, Jeanyves Guérin écrit par exemple que « sa surréaction au discours simplificateur de Sartre, Jeanson et des partisans de F.L.N. amène Camus à présenter une autre vision, elle aussi biaisée et partielle, de l'Algérie coloniale. [...] La perspective est défensive »; Jeanyves Guérin, *Albert Camus. Littérature et politique*, *op. cit.*, pp. 308-309.

des relations est infranchissable. Ce vœu de clairvoyance lui interdit, selon Arnaud Corbic, de souscrire à l'idée de Dieu, l'inclinant « à préférer se fier à ce qu'il peut savoir par expérience, plutôt qu'à une croyance incertaine par définition, et peut-être illusoire<sup>89</sup> ». C'est ce même vœu qui le tiendra aussi à l'écart des dérives totalitaires<sup>90</sup>. Souvent apparenté à un consentement résigné, un tel rapport au monde et aux problèmes qui y surgissent semble au contraire empêcher autant de se soumettre à ce qui est que de s'en détourner en vue d'autre chose. Ce lien, toujours sujet à révision, que Camus cherche à rétablir quand il veut se distendre ou à relâcher s'il devient trop étroit, sans jamais le rompre, nous en ferons le pivot autour duquel s'articulera notre réflexion, partant de l'hypothèse que cet incessant aller-retour entre la réalité et la liberté possible à son égard est ce qui lui évite le piège de l'extrémisme, de l'absolutisation. S'il y a une réserve au centre de la pensée de Camus, c'est, en d'autres mots, que ce dernier s'est employé à penser cette « dualité fondamentale<sup>91</sup> » dont nous ne pouvons plus, selon Sébastien Charles, faire l'économie. L'admission de la dualité, gage contre l'unilatéralité, explique son refus de l'installation<sup>92</sup>, entendu ici comme un refus des certitudes, consolatrices ou complaisantes, que procurent les sens uniques.

### **Horizontalité et verticalité**

La raison pour laquelle nous insistons sur la conception camusienne de la dualité, c'est qu'elle nous semble d'une actualité que nous qualifierions, en vertu d'une parenté nietzschéenne,

---

<sup>89</sup> Arnaud Corbic, *op. cit.*, p. 29. « Albert Camus craignait trop d'être dupe pour ne pas s'aventurer avec les plus grandes précautions sur une terre inconnue et seulement soupçonnable »; Jean Grenier, *Albert Camus, souvenirs*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>90</sup> Et qui explique, selon la critique, son refus du système, l'échafaudage systémique ayant souvent la prétention de conduire à la dissolution des contradictions.

<sup>91</sup> Sébastien Charles, *op. cit.*, p. 114.

<sup>92</sup> Mais aussi son exil, selon Jean-François Mattéi, puisque « cette dualité », qui « sera pour lui le signe de la condition humaine » et « dont il ne guérira jamais », fait en sorte qu'« il restera un étranger »; « Avant-propos », *Albert Camus. Du refus au consentement*, *op. cit.*, p. 12.

d'intempestive. Notre époque est en effet de nouveau hantée par la question du sens qui, après avoir été ravalée au rang de l'accessoire, voire du futile existentiel, remonte aujourd'hui lentement mais sûrement des oubliettes de l'histoire pour nous saisir à la gorge<sup>93</sup>. Les sociétés occidentales, un temps occupées à aménager la surface et à s'y bâtir une vie – suffit l'interprétation, disait Marx, passons à l'action –, en viennent désormais à interroger les fondements de cette entreprise. Cette profonde remise en question, dans une conjoncture qui, pour diverses raisons, frôle l'urgence, est éminemment inconfortable. D'où les multiples tentations de mettre fin au doute et à l'inquiétude en « sautant » dans une vérité ou un sens qui joint à la facilité le repos des réponses toutes faites. Or, entre le confort des certitudes courtes et le malconfort dans lequel Jean-Baptiste Clamence veut enfermer la condition humaine, il existe une autre voie, celle proposée par Camus, qui n'exige pas de l'humanité qu'elle rampe sous le décret autoritaire d'une vérité immuable, mais qui ne dégage pas non plus d'une responsabilité commune en remettant à chacun les rênes du sens qu'il entend donner à son existence. Entre liberté et solidarité, l'espace n'est certes pas grand, mais il l'est suffisamment pour vivre debout, c'est-à-dire dignement.

---

<sup>93</sup> Donnant ainsi raison à Jean Grenier qui croyait que nous ne pourrions pas y rester longtemps indifférents : « Oui, je voudrais savoir si vraiment l'humanité après un changement total de régime social, de mode de vie terrestre, sera devenue insensible au point de ne plus se demander le sens de la vie et de la pensée – mais seulement quelle serait la meilleure utilisation [...]. J'admire que vous décidiez déjà que l'humanité, jusqu'ici presque toute baignée d'esprit *métaphysique*, va devenir tout d'un coup bornée à la *physique*, et qu'il suffira d'un changement dans les conditions sociales pour aboutir à ce résultat. Je ne puis arriver à le croire. Appelez cela de l'idéalisme, si vous voulez (puisque lorsqu'on n'est pas matérialiste on est forcément idéaliste). Si croire que la solution de la question sociale n'entraînera pas la solution de la question philosophique, alors je suis idéaliste [...]. [...] Je prétends seulement que le domaine exploré par Marx n'a presque rien à voir avec celui exploré par saint Augustin; [...] que le plan de l'économique et le plan spirituel ne sont pas les mêmes »; *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, op. cit., pp. 107-108.



Dans un mémoire justement intitulé « L’impasse des sens uniques<sup>94</sup> », nous avons étudié le rejet de l’unilatéralité que suppose l’admission camusienne de la dualité. Partant de la multiplication des voix qui s’élèvent, depuis quelques années, pour dénoncer le rapport de convergence qui unit de nos jours factuel et représentation et qui ferait en sorte que, au lieu de façonner le réel, nous nous contenterions de sa reproduction, nous avons voulu montrer que Camus a vite entrevu les risques liés à un tel abus de « réalisme ». Depuis son premier texte publié, *L’envers et l’endroit*, jusqu’à la dernière œuvre de fiction parue de son vivant, *L’exil et le royaume*, il n’a jamais démenti cette conviction selon laquelle ce que nous avons appelé l’unilatéralité horizontale ne peut déboucher que sur une impasse. Or, à cette voie qui ne mène nulle part, Camus en ajoute une autre dont l’issue ne lui semble guère plus satisfaisante. Cette autre voie, c’est, dans nos termes, celle de la perspective verticale qui, poussée jusqu’au bout, conduit à substituer à un réel jugé insuffisant des constructions mentales qui n’ont pas de limites : à préférer, en d’autres mots, ses idées à la réalité. Si les récits composant *L’envers et l’endroit* nous sont apparus comme une critique de l’idéalisme en ce qu’il aboutit, pour reprendre une formule nietzschéenne, à la calomnie du réel, les nouvelles de *L’exil et le royaume* donnent à lire qu’un excès de réalisme concourt à s’y soumettre, c’est-à-dire à le reconduire sans questionnement. L’objectif de notre mémoire était ainsi de mettre en lumière les conséquences néfastes que Camus prête à ces deux tentations absolutistes, tout en faisant ressortir la dualité qui nous paraît constitutive de sa pensée. Dans l’optique camusienne de la mesure, répétons-le, seules une relation ouverte et une tension ininterrompue permettent à chacune de ces tendances unilatérales de trouver une limite. « L’œuvre la plus haute,

---

<sup>94</sup> Cécile Delbecchi, « L’impasse des sens uniques : essai sur la dualité dans *L’envers et l’endroit* et *L’exil et le royaume* d’Albert Camus », mémoire de maîtrise sous la direction de Pierre Hébert, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, Département des lettres et communications, 2009.

résume Camus dans son *Discours de Suède*, sera toujours [...] celle qui équilibrera le réel et le refus que l'homme oppose à ce réel, chacun faisant rebondir l'autre dans un incessant jaillissement qui est celui-là même de la vie joyeuse et déchirée<sup>95</sup>. » Ce qui nous motive à poursuivre ici dans cette direction, outre l'impression de n'avoir qu'amorcé le tour de la question, c'est l'envie de donner à cette dernière une autre tournure que celle, quelque peu maladroite, prise dans le cadre de notre mémoire. Cette nouvelle tournure s'apparentera essentiellement à une transposition. Voyons de plus près ce que nous entendons par là.

Ce qui intéresse Camus, nous y avons fait allusion, « c'est de savoir comment il faut se conduire<sup>96</sup> ». Sur la base de cette assertion, nous nous proposons d'étudier les « styles de vie<sup>97</sup> » des divers personnages mis en scène dans les deux recueils mentionnés précédemment, afin de cerner en quoi leurs comportements existentiels trahissaient ou traduisaient la dualité à l'œuvre dans le rapport camusien au monde. Si sa pensée s'astreint elle-même à une difficile mesure, force est de constater, en lisant ces textes, que l'inverse, soit le basculement dans la démesure, s'avère plus fréquent – ce qui, en ce sens, cautionne l'opinion nietzschéenne voulant qu'on ne réponde à un extrême que par l'extrême opposé<sup>98</sup>. Allant d'un personnage à l'autre, nous avons ainsi circonscrit leurs différents styles de vie, donnant à notre mémoire l'allure d'une galerie remplie de

---

<sup>95</sup> « Conférence du 14 décembre 1957 », *Discours de Suède*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 260.

<sup>96</sup> Voir note 14.

<sup>97</sup> Expression que Camus affectionne.

<sup>98</sup> À ce chapitre, le cas de « La femme adultère » est exemplaire, en ce qu'il illustre parfaitement les risques de renversement qui menacent toute absolutisation : après avoir longtemps supporté l'étroitesse d'un quotidien axé sur l'avoir, Janine s'abandonne littéralement à l'immensité du ciel étoilé, passant d'un antipode à l'autre pour être finalement « renversée » par cette vastitude qui la jette au sol, telle une naufragée; « La femme adultère », *L'exil et le royaume*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 18.

portraits d'existences, saisies au moment où, des suites d'une longue habitude unilatérale, elles versent dans la voie contraire.

Après avoir mis en évidence le rejet camusien de l'unilatéralité, ou du moins la critique de l'extrémisme qui lui est étroitement lié, c'est maintenant son refus de l'unilatéralisme qui nous intéressera. La transposition que nous évoquions se traduit en effet par la différence de suffixe qui distingue, à nos yeux, unilatéralisme d'unilatéralité, si toutefois l'on veut bien entériner la définition que nous en donnons : alors que l'unilatéralité renvoie à des attitudes existentielles à sens unique, l'unilatéralisme, ainsi que nous l'employons, recouvre une adhésion à une conviction exclusive; en ce sens, l'unilatéralisme implique un choix dont l'unilatéralité semble dépourvue, dans la mesure où cette dernière est plus subie que voulue, s'apparentant à cet égard à une adhérence, à une manière coutumière de vivre, à une trajectoire que nous dirons « première ». L'adhésion qui sous-tend l'unilatéralisme suppose autrement dit un minimum de réflexion, tandis que l'unilatéralité se caractérise plutôt par une absence de questionnement. Or, ce seront précisément non plus les tendances lourdes que suivent, un peu malgré eux, les protagonistes camusiens qui retiendront notre attention, mais bien les principes sur lesquels ils fondent leur existence. La volonté de mettre au jour des styles de vie qui s'approchent ou s'éloignent de la dualité sera ainsi remplacée par l'intention de cerner des figures de pensée qui la refusent ou l'admettent : voilà, dans de grandes lignes, le transfert de plan que nous souhaitons opérer.

Toutefois, cette transposition ne sera pas complète, et ce, pour trois raisons. D'abord, le lien entre « style de vie » et « figure de pensée » sera maintenu, dans la mesure où nous nous demanderons de quelle manière convictions et intellections orientent l'existence, ou alors, à l'inverse, en quoi le

mode de vie influence le rapport au monde. Partant de ce que l'humain finit par ressembler à ce qu'il pense<sup>99</sup>, nous entrerons dans la pensée des personnages camusiens pour en identifier les répercussions sur leur manière d'être et de vivre. Nous interrogerons, en d'autres termes, la relation entre pensé et vécu, relation que nous avons dite fondamentale chez un Camus qui ne sépare pas réflexion et existence. Cette relation se déploie selon deux lignes de force que nous avons tout de suite perçues dans l'œuvre camusienne et que nous avons voulu, par suite, rendre perceptibles. L'incomplétude de notre transfert s'explique ensuite par la répétition de ce centre de gravité, par la récupération, mais à un autre degré, de préoccupations auxquelles notre mémoire a donné forme. Bien entendu, l'aspect que prendront désormais ces préoccupations différera sensiblement du fait qu'elles seront davantage traitées sur le plan de la pensée. Mais les figures à circonscrire seront encore envisagées en fonction de ces deux lignes de force.

Cette double trame de fond constituée d'un axe horizontal et d'un axe vertical, nous l'avons d'abord désignée par les termes de « réel » et d'« idéal » qui nous paraissent aujourd'hui inadéquats, ne serait-ce parce qu'il y a des idées dans le réel et du réel dans les idées. Ayant rencontré des difficultés à chaque tentative de la nommer, nous hésitons désormais à substantiver cette trame de fond, tant l'entreprise nous semble délicate et sujette au réductionnisme – d'autant qu'il n'y a pas chez Camus de terminologie précise et invariable permettant de fixer ces deux axes<sup>100</sup>. La difficulté tient justement à l'impossibilité de fixer terminologiquement des axes qui

---

<sup>99</sup> « Ce que l'homme pense, il le devient » : pensée des *Védas* notée en 1939; voir *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 897.

<sup>100</sup> Nous pourrions reprendre les adjectifs qu'emploie Camus dans *L'homme révolté* pour distinguer les deux types de révolte auxquels s'attache son analyse, soit « métaphysique » et « historique »; nous dirions alors que l'élan métaphysique est ce qui place l'individu sur l'axe vertical, où s'amorce son questionnement sur le sens de l'existence. À l'opposé, la perspective horizontale est ce qui le met en contact avec la prégnance historique (avec un grand ou un petit « h ») de son être au monde. Or, la même difficulté se pose, à savoir qu'il y a des métaphysiques de l'histoire et que la métaphysique s'ancre elle-même dans une histoire, en plus d'avoir des répercussions certaines sur elle.

sont à la fois contraires et complémentaires, paradoxaux et transversaux; deux axes entre lesquels la pensée ne cesse d'alterner, tantôt se modelant aux mouvements de l'existence, tantôt mouvant l'existence selon le modèle qu'elle s'est donné. Chaque fois que nous avons voulu les faire tenir dans un terme, nous avons heurté le même problème, celui de devoir trancher l'intranchable, le corrélaté. Dans ces circonstances, nous reviendrons donc à notre option initiale en parlant simplement d'horizontalité et de verticalité. Évidemment, cette dénomination n'a pas l'heur d'éclairer en profondeur la double orientation que nous trouvons au cœur de la pensée camusienne. Or, afin de cerner ce que recouvrent l'horizontalité et la verticalité, il nous faudrait recourir à une série d'illustrations, d'exemplifications, lesquelles composeront précisément le corps de notre étude. Aussi nous en tiendrons-nous pour le moment à une description générale, reprenant à notre compte celle qu'emploie Jean Grenier dans l'extrait situé en exergue de notre thèse. Ce dernier, trouvant lui aussi « un double mouvement dans la pensée d'Albert Camus », le caractérise ainsi : « l'un d'expansion et l'autre de réflexion, l'un qui le porte vers la vie la plus intense sans considération d'aucun obstacle, l'autre qui le ramène vers le sentiment de ce qu'il se doit et par suite de ce qu'il doit aux autres<sup>101</sup> ». Dans nos termes, nous dirions que, obéissant à ce double mouvement, la pensée camusienne est tantôt poussée à l'horizontale vers les multiples possibles de l'existence, tantôt incitée au retrait, mettant ces possibles en question en vertu d'une perspective verticale. À ceci nous ajouterons que la réunion de ces deux voies, sa manière de se saisir

---

<sup>101</sup> Jean Grenier, « Préface », dans Albert Camus, *Théâtre, récits, nouvelles*, édition de Roger Quilliot, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. XXI. À Jean-Claude Brisville qui lui demande, partant du constat qu'il y a dans son œuvre « deux familles de personnages : la première, illustrée par Caligula, [qui] paraît répondre à un goût de l'individualité puissante; la seconde, que peut représenter Meursault, à la tentation d'effacement », s'il peut « reconnaître en [lui] cette double direction », Camus répond : « Oui. J'ai le goût de l'énergie et de la conquête. Mais je me lasse vite de ce que j'obtiens. C'est ma grande infirmité. J'ai aussi le goût de l'obscurité, de l'effacement. Mais la passion de vivre me relance en avant. Bref, je n'en sors pas »; « Réponses à Jean-Claude Brisville », dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 613.

intellectuellement d'un objet, puis de l'éprouver concrètement, jusqu'à ce que la pensée elle-même se ressaisisse, si elle a peut-être facilité chez Camus l'accès à cette « vie libre et nue<sup>102</sup> » qu'il souhaitait nous voir retrouver, a certainement favorisé l'entreprise de compréhension qu'il s'est efforcé de mener.

Car, pour lui, et c'est là ce qui assure pour finir la continuité entre maîtrise et doctorat, il s'est essentiellement agi, répétons-le, de savoir comment vivre – c'est-à-dire comment vivre « vrai », puisque chez celui qui ne cesse d'interroger sa propre conduite existentielle et qui pourfend chez autrui malhonnêteté intellectuelle et aveuglement idéologique<sup>103</sup>, l'orientation vers la vérité ne fait nul doute. Cette question forme encore le cœur problématique de notre projet. « Problématique », en ce que celle-ci guidera une fois de plus notre effort de démonstration, mais aussi en ce qu'y répondre convenablement s'avère toujours chose difficile. « Quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison<sup>104</sup> », comment savoir en effet où se situe le vrai? Or, nous l'avons dit, il n'y a pas chez Camus de Vérité, mais des vérités, lesquelles il faut alors relier pour éviter que l'une d'entre elles ne prétende à l'absolu. Chacune de ces vérités est de surcroît double, d'où la nécessité de prendre en compte sa dualité constitutive pour se faire une idée juste de ce qu'elle peut signifier. Ce que Camus reproche aux croyances, religieuses ou rationnelles, dans ce qu'elles ont de catégorique, c'est précisément, nous l'avons dit aussi, le refus de cette dualité au profit d'une unilatéralité qui, sans contrepoids, verse souvent dans l'extrême, voire dans l'extrémisme. Là où les croyances

---

<sup>102</sup> Désir manifesté dans le « Prière d'insérer » qu'il joint à *L'exil et le royaume*; *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 123.

<sup>103</sup> Car si « la seule vocation qu'[il se] sente, c'est de dire aux consciences qu'elles ne sont pas sans tache et aux raisons qu'il leur manque quelque chose », ce n'est précisément pas du haut d'« une conscience sans tache »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1007.

<sup>104</sup> Ainsi que le précisait l'extrait de l'entrevue à *Servir* déjà cité; voir note 14.

empruntent un seul axe, Camus, s'il les suit jusqu'à un certain point, finit par s'arrêter, incapable de la même certitude, que ce soit celle du cœur ou de la raison, parce que conscient de ce que chaque voie unique laisse dans l'ombre sous sa volonté ou prétention de lumière. Pourtant, il se sert des mêmes moyens qu'elles pour tenter lui aussi d'éclaircir et d'éclairer la condition humaine, à savoir le cœur et la raison. Il n'en fait toutefois pas des moyens de transport, mais, nous le verrons, des instruments de mesure. Des instruments qui lui permettront de se mesurer au vrai et d'atteindre ainsi à une certaine mesure.

Camus, on le sait, a multiplié les énoncés assassins à l'égard d'une certaine conception de la philosophie, celle qui mise sur les pouvoirs de la rationalité pour régler le sort du monde et/ou parvenir à l'en-soi des choses. « Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système<sup>105</sup> », déclare-t-il en 1945, toujours dans l'entrevue accordée à *Servir*. Certains esprits, peut-être d'appétence systémique, ont vu dans cet aveu sceptique tantôt un manque de rigueur philosophique, tantôt un sens historique déficitaire, mais toujours une preuve de l'indigence relative de son entendement. Or, comme l'écrit Hannah Arendt, même une vie se déroulant sous le signe de l'absurde – absurde que nous apparenterons bien à un scepticisme – « s'appuie sur la raison », « malgré l'échec évident de cette dernière à expliquer quoi que ce soit », « interdi[sant] [à l'homme] de découvrir un sens que la raison ne peut lui révéler<sup>106</sup> ». Pour Camus, nous le verrons, la raison est à la fois nécessaire et insuffisante<sup>107</sup>; nécessaire à la compréhension du monde, insuffisante en ce qu'elle est elle-même partie intégrante de ce monde : ce dans quoi elle

---

<sup>105</sup> « Interview à *Servir* », *op. cit.*, p. 659.

<sup>106</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Suivi de *L'existentialisme français* et *Heidegger le renard*, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivage poche/Petite Bibliothèque », 2011 [2002], p. 83.

<sup>107</sup> Il se montre ainsi « fidèle à Pascal qui voyait la pensée balancer entre deux excès – “exclure la raison, n'admettre que la raison” »; Jean-François Mattéi, « Avant-propos », *Albert Camus. Du refus au consentement*, *op. cit.*, p. 10.

se trouve embarquée la contenance – d'où le caractère aporétique de toute entreprise intellectuelle, qui ne consacre toutefois pas la vanité de l'effort rationnel vers la vérité. Pas question, par conséquent, d'exiger d'elle des certitudes qu'elle n'est pas en mesure de fournir et qui concourent à ce que « nous étouff[i]ons parmi les gens qui croient avoir absolument raison<sup>108</sup> » : c'est cette folie de la raison, admirablement décortiquée par Adorno et Horkheimer<sup>109</sup>, que Camus refuse, en ce que la rationalité, lorsque livrée à elle-même et convergeant alors de toutes ses forces vers un terme comme le voulait Jean Grenier, risque de succomber à un jusqu'au-boutisme qui n'a plus de la clairvoyance que le désir forcené de clarté. Mais pas question de céder à l'inverse à un irrationalisme qui, sur les ruines de la raison, proclame l'impénétrabilité absolue des choses de ce monde : si compter épuiser le réel par les voies de la raison suppose un excès de confiance en son pouvoir, vouloir s'en passer équivaut à sacrifier son intelligence. Il y a dans ces deux tentatives de conclure un abus que la raison camusienne, qui toujours cherche à toucher les deux extrémités, ne saurait cautionner. La grandeur qu'elle atteint ainsi n'a à voir ni avec la toute-puissance ni avec le renoncement : elle est tendue, encore une fois, entre l'ignorance et la révolte.

Si l'ancrage existentiel de la pensée empêche chez lui la connaissance, pure ou totale, par extraction de ce flux vital, il explique parallèlement sa prise en compte du cœur, dont il refuse de réprimer les élans sous prétexte qu'ils échappent à la gouvernance de la rationalité. « Camus, estime Boualem Sansal, a réussi à faire de l'émotion un instrument de connaissance, un élément de pénétration des thèmes qu'il abordait. L'intelligence chemine sur des systèmes de réflexion très

---

<sup>108</sup> « Le siècle de la peur » dans l'édition du 19 novembre 1946 de *Combat*; *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, pp. 436-437.

<sup>109</sup> Dans *La dialectique de la raison*.



codifiés, alors que l'émotion, comme l'humidité, pénètre les murs sans que l'on sache comment, elle trouve des chemins invisibles<sup>110</sup>. » Parce que Camus n'a pas craint d'intégrer à un régime de pensée les émotions que générât en lui sa présence au monde, on a parfois conclu à un sentimentalisme peu disposé au discernement : c'était une manière commode et expéditive de contourner les problèmes qu'il soulevait que de lui dénier toute méthode rationnelle. C'était surtout se priver de la compréhension du cœur, de cette sorte de sagacité que seul l'amour peut susciter. Car le questionnement teinté d'amour incline à contrarier la volonté de certitude, mettant ainsi à mal l'orthodoxie de la raison; le cœur est trempé dans la concrétude des choses, il se nourrit de liens que la raison, par circonspection, tient à distance. En se privant de l'humidité des affections du cœur, la raison, entraînée vers l'abstraction, menace de sombrer dans l'aridité conceptuelle ou idéologique<sup>111</sup>, s'éloignant alors de la vérité dans ce qu'elle a d'incarné, de vécu. Cette dernière étant comprise par Camus en termes de justesse et de justice, il n'est pas étonnant qu'il ait voulu s'en approcher autant par le cœur que par la raison. Jean Grenier a raison de comparer le mouvement de la pensée camusienne « à la diastole et à la systole du cœur<sup>112</sup> », puisque cœur et raison chez lui ne se séparent pas<sup>113</sup>, mais se complètent. Voilà pourquoi Alain Finkielkraut parle

---

<sup>110</sup> « Entre deux feux », entretien avec Boualem Sansal, dans *Albert Camus : la pensée révoltée*, op. cit., p. 50.

<sup>111</sup> Pensons ici au Stepan des *Justes*, que Jeanyves Guérin présente comme « un homme de marbre ou de fer », dont « la croyance idéologico-politique nourrit une pratique cynique de la violence » et « le sépare de ses compagnons »; *Albert Camus. Littérature et politique*, op. cit., pp. 213, 219 et 208.

<sup>112</sup> Jean Grenier, « Préface », dans Albert Camus, *Théâtre, récits, nouvelles*, op. cit., p. XXI.

<sup>113</sup> Chez Camus, en somme, ces autres distinctions ne valent toujours que dans le vague, dans la mesure où il n'y a pas, dans l'inextricable d'une vie, de ligne de partage séparant nettement les préoccupations du cœur et celles de la raison. Et qui entend étouffer les sentiments sous le poids des idées en dit généralement long sur ce qu'il voulait précisément taire : « La pensée d'un homme, écrit Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, est avant tout sa nostalgie »; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 252.

d'un « cœur intelligent<sup>114</sup> », « richesse de cœur et [...] complexité d[e] pensée<sup>115</sup> » qui, croyons-nous, auront permis à Camus de demeurer au plus près du vrai.

Sa prise en compte du cœur de la raison et des raisons du cœur dans cette aventure et mésaventure qu'est l'existence explique en effet à nos yeux et l'acuité et l'actualité de ses propos. Son œuvre, par la multitude de possibles qu'elle a explorés<sup>116</sup>, de perspectives qu'elle a empruntées, ménageant autant d'espace au oui qu'au non, oscillant entre la plénitude de la communion et la nécessité récurrente de la distanciation, offre de la condition humaine un portrait dont la complexité, précisément, n'est jamais évacuée au profit de certitudes que, à l'instar du maître, « il ne pouvait ni ne voulait donner<sup>117</sup> ». Pour faire honneur à ce portrait, nous progresserons donc en fonction de la double orientation que suit la pensée camusienne, dans le but de cerner jusqu'où elle se rend sur chacun des deux axes évoqués et comment le cœur et la raison le conduisent à s'y orienter. Ce parcours, peut-être, nous permettra de redonner à voir ce « nouvel individualisme<sup>118</sup> » que Camus visait à mettre au jour avec *L'homme révolté*.

---

<sup>114</sup> Voir « “Voici les miens, mes maîtres, ma lignée...” Lecture du *Premier homme* d'Albert Camus », dans *Un cœur intelligent*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2010 [Stock/Flammarion, 2009], pp. 97-129.

<sup>115</sup> Boualem Sansal, *op. cit.*, p. 49.

<sup>116</sup> Au lieu d'« aller toujours plus loin du même côté », ainsi que le déplore Marcel Conche en « Avant-propos » de son *Orientation philosophique*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>117</sup> Voir note 28.

<sup>118</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 316.

### Jean-Baptiste Clamence, « un héros de notre temps<sup>119</sup> »

Depuis les premières lignes de cette introduction, nous n'avons cessé de faire porter notre projet sur l'ensemble de l'œuvre camusienne. Or, comme on l'aura constaté, son titre dit autre chose : « essai sur la pensée camusienne d'après *La chute* ». Non seulement cet intitulé n'annonce qu'une seule œuvre « au programme », mais une œuvre, qui plus est, à personnage unique, un discours monologué<sup>120</sup>. Une précision s'impose donc, que nous résumerons ainsi : le titre ne ment pas, mais laisse dans l'ombre une partie de la réalité. D'où il ne faudrait pas conclure à l'inadéquation du titre qui, quel qu'il eût été, aurait difficilement pu circonscrire à lui seul cette réalité. Celle-ci, en effet, s'abreuve bien à une source principale : *La chute* demeurera, du début jusqu'à la fin, le centre de gravité de notre réflexion, son point nodal. Or, cette source, si féconde soit-elle, ne saurait être unique, c'est-à-dire suffisante à notre propos. Car, bien que nous y puiserons toutes les notions que nous souhaitons aborder, ces dernières ne s'y trouvent parfois qu'effleurées; en creux, plus qu'en relief. Aussi, afin que ce propos atteigne l'ampleur que nous aimerions lui donner, il paraît nécessaire d'élargir notre perspective par la juxtaposition et la confrontation des points de vue. Si les œuvres sont les « visages successifs et multiples » d'une « création unique<sup>121</sup> », alors la considération de cette multitude déployée dans le temps nous aidera à rendre le plus fidèlement possible le visage particulier, particulièrement « grave<sup>122</sup> », que revêt *La chute*, en le replaçant dans la galerie des portraits camusiens.

---

<sup>119</sup> « Un héros de notre temps » : titre un temps envisagé par Camus pour *La chute*, mais finalement écarté parce que déjà attribué par Mikhaïl Lermontov à l'un de ses romans; voir Gilles Philippe, « Notice » de *La chute*, dans *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*, p. 1358.

<sup>120</sup> Car si ce discours s'adresse présumément à un interlocuteur, difficile d'en faire pour autant un dialogue dans la mesure où Jean-Baptiste Clamence, comme l'écrit Pierre-Louis Rey, « investit tyranniquement l'ensemble du récit »; « *La chute* », *Dictionnaire Albert Camus*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>121</sup> Voir note 13.

<sup>122</sup> Jacqueline Lévi-Valensi estime que *La chute* est l'œuvre camusienne « la plus grave : celle qui, peut-être, résonne le plus profondément, le plus longuement dans la conscience et la sensibilité du lecteur, qui touche aux fondements les

Pourquoi *La chute*? Pourquoi mettre au centre de notre étude ce bref récit, magistral certes, mais qui n'appartient à aucun des trois cycles élaborés par l'écrivain, sorte d'ovni dans la voûte fictionnelle camusienne? Les raisons sont nombreuses. Quand, en 1955, il amorce la rédaction de cette œuvre<sup>123</sup>, Camus a 42 ans : *La chute*, partant, est le fruit de la maturité. De sorte que le propos qui s'y développe, riche en sens et en contresens, accède à une profondeur qui reflète celle d'un homme dans la quarantaine dont la préoccupation n'a jamais cessé d'être, au risque de nous répéter, la compréhension de l'humain<sup>124</sup>. Cette profondeur, à travers ce portrait « d'une certaine sorte de prophète qui sévit dans notre société intellectuelle<sup>125</sup> », offre de surcroît un condensé inédit et inégalé de ce que son auteur envisage alors comme les principaux travers de pensée de son époque, condensé qui, par les voies contradictoires du traitement ironique qu'il emprunte, en dit long sur ce qui est précisément tu : « Nulle part peut-être, écrit Gilles Philippe, Camus n'aura autant donné à entendre sa vérité<sup>126</sup>. » Sans doute, *La chute* ne contient-elle pas « tout Camus »; trop de choses, par ailleurs, s'y expriment par la négative. Mais, écrite à l'heure des bilans, placée à mi-chemin entre l'étage de la révolte et l'étage de l'amour – dont le thème du jugement, entendu ici comme condamnation, en fait l'antithèse –, l'œuvre possède une telle richesse de contenu, la matière y est

---

plus essentiels de l'être »; Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 2001 [1996], p. 12.

<sup>123</sup> Dont la rédaction, bien que le résultat paraisse un an avant le recueil de *L'exil et le royaume*, est postérieure à celle de ces autres nouvelles, auxquelles le récit devait initialement être intégré.

<sup>124</sup> Notons que Jean-Baptiste Clamence affirme d'entrée de jeu avoir « beaucoup médité sur l'homme »; *La chute*, dans *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*, p. 698. Pour limiter encore une fois le nombre de renvois, nous mettrons désormais entre parenthèses la pagination des citations tirées de cette œuvre au programme.

<sup>125</sup> Extrait d'une lettre de Camus, sans date ni destinataire et conservée à la BnF (N.a.fr. 26982, f. 81), qui décrit le héros de *La chute*; voir Gilles Philippe, « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1363.

<sup>126</sup> « Si *La Chute* est la plus “ironique” des œuvres de Camus, précise Gilles Philippe, [...] en ceci qu'elle met en scène un menteur et lui confie le rôle de dire (parfois, du moins) la vérité, en tendant un miroir à son époque », « toute cette œuvre [...] n'est pas ironique »; « Notice » de *La chute*, *loc. cit.*

si foisonnante, que nous y avons trouvé tous les prétextes (ou pré-textes) à notre réflexion<sup>127</sup>. Voilà une première raison.

La seconde est affaire de sujet, et c'est elle qui nous permettra de tisser une continuité thématique à travers le temps. Point nodal de notre essai, *La chute* conduit au cœur d'un centrisme, ou unilatéralisme : l'individualisme. Ce centrisme dit « nouveau » en 1983 par Gilles Lipovetsky<sup>128</sup> non seulement n'est toujours pas chose du passé, mais force est de constater qu'il ne date pas non plus d'hier : *La chute*, en la personne de Jean-Baptiste Clamence, met effectivement en scène un individu qui ressemble fort à l'être narcissique décrit par Lipovetsky, et dont la description recouvre pour une bonne part l'éthos contemporain. Aussi, que Clamence incarne « un héros de notre temps<sup>129</sup> » nous oblige à nuancer notre vision évolutive du temps, car les temps, à cet égard, n'ont manifestement pas tellement changé. Notre époque « centripète », ainsi que la qualifiait Lipovetsky, ne valoriserait qu'une chose : « la seule recherche de l'accomplissement de soi<sup>130</sup> ». Or, c'est bien là le *modus vivendi* de Jean-Baptiste Clamence : « Moi, moi, moi, scande ce dernier, voilà le refrain de ma chère vie » (p. 718). Tant que rien ne le contrarie, cet air de basse sustente son sentiment d'exister; tant que ce sentiment d'exister est nourri, Clamence jouit de sa propre personne. À propos de l'autoréférentialité définissant le rapport qu'entretient de nos jours le sujet avec lui-même, Marcel Gauchet, 30 ans après *La chute*, écrivait ceci qui pourrait bien s'appliquer à son personnage central : « ce qui compte, c'est de pouvoir établir qu'il se correspond toujours à lui-même en tout point, qu'il se retrouve en sa vérité dans l'ensemble de ses faits et gestes, de ses

---

<sup>127</sup> « *La Chute*, écrit encore Gilles Philippe, est, en quelque sorte, un cycle en soi »; *ibid.*, p. 1360.

<sup>128</sup> Dans *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2009 [1983].

<sup>129</sup> « Le héraut de notre temps », corrige Gilles Philippe, *op. cit.*, p. 1366.

<sup>130</sup> Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p. 184.

actes et de ses pensées, de ses désirs et de ses mensonges<sup>131</sup> ». La conviction d'être dans son bon droit confère à Clamence ce pouvoir : agissant comme un souverain à la tête de son être, il sera longtemps porté par la croyance de ne faire qu'un avec lui-même. Or, l'illusion d'un tel pouvoir, c'est-à-dire le rejet d'une quelconque limitation à sa fausse puissance, précipitera pour finir sa chute; de son désir de régner découlera sa descente aux enfers, l'entraînant depuis les cimes d'un hédonisme débridé jusque dans la solitude abyssale du cynisme dépité, deux symptômes du nihilisme qui ne l'aura finalement jamais quitté. Car, nous l'avons dit, « on peut être nihiliste de deux façons », mais « chaque fois par une intempérance d'absolu<sup>132</sup> ». Si l'individualisme, en absolutisant le particulier, est responsable de « l'ère du vide » selon Lipovetsky, alors Jean-Baptiste Clamence, prophète de « rien du tout<sup>133</sup> », a son mot à dire dans cette histoire – mot qui, s'étendant sur quelque 150 pages, prend l'allure d'un *laïus*. *La chute*, parce qu'elle permet de lever le voile sur les possibles sous-entendus intellectuels de ce repli sur soi, nous paraît donc tout indiquée pour en parler.

Toutefois, si nous avons retenu ce texte en raison de son à-propos – nul exemple plus probant dans le répertoire camusien que cet égocentriste forcené pour entrer dans le vif de l'individualisme –, c'est surtout la contre-exemplarité de l'idiosyncrasie clamencienne qui nous a convaincue de sa pertinence. Jean-Baptiste Clamence navigue en effet « à contre-courant de [l'] inspiration<sup>134</sup> » qui devait donner forme au cycle de l'amour. Ce contre-exemple n'est toutefois pas parfait, quoi qu'en

---

<sup>131</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 334.

<sup>132</sup> Voir note 64.

<sup>133</sup> Dans un entretien avec Claude Sarraute paru le 31 août 1956 dans *Le Monde*, Camus affirme avoir voulu, avec *La chute*, « brosser un portrait, celui d'un petit prophète comme il y en a tant aujourd'hui. Ils n'annoncent rien du tout et ne trouvent pas mieux à faire que d'accuser les autres en s'accusant eux-mêmes »; voir *Œuvres complètes*, tome III, op. cit., p. 846.

<sup>134</sup> Pierre-Louis Rey, « La chute », *Dictionnaire Albert Camus*, op. cit., p. 152.

dise son auteur : l'admiration pour le Christ n'est pas, tant s'en faut, « [s]on seul point commun avec ce Jean-Baptiste Clamence, auquel on s'obstin[ait] à vouloir [l']identifier<sup>135</sup> ». Cette assertion, il est vrai, répondait à la manière tendancieuse de lire le récit comme une autobiographie déguisée, faisant de Clamence le décalque de Camus. Or, la chute qui y est décrite n'est pas celle de Camus – lecture biaisée que ses proches avaient appréhendée. Pourtant, ainsi que le relèveront plusieurs commentateurs, *La chute* non seulement dit quelque chose de la période critique que traverse alors l'écrivain, mais Clamence, par certains de ses traits, présente une parenté troublante avec son créateur. De la bouche de ce personnage ambigu sortiront en effet, et parfois textuellement, des pensées consignées dans ses carnets et des idées émises ailleurs; et son air d'aller pré-déclin rappellera jusqu'à un certain point quelques-unes des attitudes camusiennes.

Sachant cela, la constitution clamencienne peut-elle alors résulter du strict « assemblage des défauts de notre génération dans toute la plénitude de leur développement<sup>136</sup> »? Oui, en ce que *La chute* exhibe bien les impostures dont s'accommode l'égo quand la liberté n'a d'autres fins que soi-même – portrait en creux que Camus endosse pour une part<sup>137</sup>. Mais non, dans la mesure où Jean-Baptiste Clamence n'est pas que négatif<sup>138</sup> – d'où la sympathie que, malgré tout, il suscite, et qui ne s'explique pas que par l'aveu de ses écarts de conduite. Il est en effet porté par des élans, ou inclinations, et non pas simplement des inclinaisons vers soi, qui l'apparentent, toujours jusqu'à un

---

<sup>135</sup> Entretien avec Claude Sarraute, *op. cit.*, p. 846.

<sup>136</sup> Extrait de l'« Exergue » à l'édition américaine de *La chute* (*The Fall*, traduction de Justin O'Brien, New York, Knopf, 1957), cité par Gilles Philippe, *op. cit.*, p. 1368.

<sup>137</sup> « La culpabilité, je la partage », écrit-il à Alfred Rosmer dans une lettre qui figure au « Dossier » de *La chute*. Il ajoute, et c'est l'autre part : « elle ne me subjugue pas pourtant. Mais elle subjugue ailleurs »; extrait cité par Gilles Philippe, *op. cit.*, p. 1365.

<sup>138</sup> Camus, selon Jeanyves Guérin, « est incapable de créer des personnages totalement négatifs [...] », du fait que « la littérature exclut le manichéisme, elle exige la nuance »; Jeanyves Guérin, « Jalons pour une lecture politique de *La Peste* », *Roman 20-50*, n° 2, décembre 1986, p. 14.

certain point, à un style de vie camusien. De suivre ces mouvements nous permettra donc de retracer certaines lignes de force de la pensée camusienne. Mais cela nous permettra également de cerner le moment où ils s'en éloignent, c'est-à-dire où commence la dérive intellectuelle de cet être de culture qui veut à tout prix faire de ses raisons des vérités, et ultimes. Car c'est précisément cette volonté de conclure, coupant court à la tension que commande la mesure au profit d'un unilatéralisme confortable<sup>139</sup>, qui, à notre sens, place l'intellection clamencienne en porte-à-faux de la pensée de Camus : si l'écrivain a prêté à ce personnage atypique certaines de ses motions existentielles, il reste absolument étranger à sa rhétorique abusive qui, sous couvert du repentir, condamne l'autre du haut de sa soi-disant supériorité de vue. Jean-Baptiste Clamence est en effet sûr de savoir, de sa voie, et bien que ce soit là la cause de son exil, pour rien au monde il ne renoncerait à cette certitude, puisque c'est sur elle que s'appuient et son existence et le récit qu'il en fait : les jours de Clamence se résument ainsi à l'attente d'une proie, que les fils concentriques de sa « confession » doivent conduire au cœur de sa réclusion, la forçant par là à se rendre à sa vérité pour que soit consacrée sa toute-puissance.

Si ce discours, comme Pierre-Louis Rey a raison de le souligner, « ne se lit pas uniment comme l'envers d'un plaidoyer en faveur de l'homme et de la liberté<sup>140</sup> », il se construit finalement, par l'impasse sur laquelle il débouche, à rebours de l'individualisme auquel l'auteur de *L'homme révolté* voulait conférer largeur. L'individualisme clamencien s'avère effectivement court, non seulement parce qu'il se réduit aux paramètres du Moi qui, même substantivé, n'atteint pas à la

---

<sup>139</sup> Confortable, en ce qu'il met un terme au déchirement, mais le place parallèlement dans une position éminemment « malconfortable », comme nous le verrons.

<sup>140</sup> Pierre-Louis Rey, « Clamence, Jean-Baptiste », *Dictionnaire Albert Camus, op. cit.*, p. 157.



grandeur, mais aussi parce que Clamence *s'installe* pour finir dans une petitesse où il se complaît. Ce qui le caractérise, c'est précisément la complaisance de ses installations successives, d'abord dans une unilatéralité, puis dans un unilatéralisme – le refus de l'installation étant en ce sens à entendre comme un refus de cette complaisance à soi. L'étude de ce contre-exemple camusien, à travers ses conclusions et les justifications qui les sous-tendent, nous paraît ainsi profitable à la circonscription de la dualité que nous trouvons au fondement d'un individualisme, ou plutôt d'une individualité élargie. Cette circonscription serait toutefois limitée si cette étude ne s'ouvrait pas à l'exemple, aux exemples, que Camus, parfois en creux, parfois en clair, lui oppose. Aussi rapprocherons-nous ces deux modèles de pensée, l'une vivante, l'autre figée, celle-ci encline aux réponses définitives, celle-là inclinant à un questionnement qui, parce qu'il débouche sur un non-savoir, permet la reprise, dans les deux sens du terme, de l'existence.

### **Une « attention » à l'œuvre, un essai dialogique**

La forme de notre étude, on l'aura compris, sera celle d'un dialogue, dialogue tantôt comparatiste, tantôt confrontationnel; dialogue tissé, autrement dit, de convergences et de divergences. Ce dialogue, il va sans dire, s'instaurera principalement entre Camus et Clamence, entre lesquels chaque chapitre alternera afin de cerner, précisément, leurs points de jonction et de disjonction. Mais il s'établira aussi entre Clamence et d'autres personnages de la constellation camusienne, entre Camus et ces (ses) autres personnages. Autant dire entre Camus et lui-même<sup>141</sup>. Car, si « un personnage n'est jamais le romancier qui l'a créé[,] [i]l y a des chances, cependant, pour que le

---

<sup>141</sup> Jean Grenier : « cet homme du “dialogue” était un homme du monologue, comme tous les grands esprits; disons à la rigueur : du monologue dialogué »; *Albert Camus, souvenirs, op. cit.*, pp. 137-138.

romancier soit tous ses personnages à la fois<sup>142</sup> ». On constatera à cet égard qu'un des sous-titres de notre essai aurait pu être : « Camus par lui-même ». Ce sous-titre n'eût toutefois pas été complètement satisfaisant, puisque, d'une part, Camus se trouvera dans les pages qui suivent en compagnie d'autres penseurs qui viendront ou appuyer ses vues, ou les approfondir, ou les contredire. Parmi ceux-ci, nous l'avons dit, Marcel Conche<sup>143</sup> qui, à certains moments de l'analyse, soit aux moments de l'absurde, de la culpabilité et de la morale, prendra une place considérable – proportionnelle, croyons-nous, à l'apport de sa pensée. Mais aussi, d'autre part, parce que nous proposerons avec ces pages une lecture personnelle de l'œuvre camusienne et des idées s'y exprimant, qui, en raison même de cette subjectivité, prend le risque de contrevenir au propos de Camus – risque que nous tenterons de réduire au maximum par notre manière de le circonvenir, c'est-à-dire ici en demeurant au plus près de l'œuvre, en la lisant « avec attention<sup>144</sup> », ainsi qu'il en formulait lui-même le souhait dans ses carnets.

Ce dialogue instauré tantôt avec, tantôt contre, tantôt malgré Camus, confère à notre démarche des contours que nous qualifierions, non pas d'imprécis, mais certainement de flottants. C'est dans la mesure exacte où cette démarche s'éloigne des critères objectifs généralement impartis à la recherche pour entrer dans le domaine plus hasardeux de la critique que le mot « essai » prend à nos yeux tout son sens. À cet égard, l'objectif poursuivi n'est pas tant de commenter des contenus de pensée que le seul commentaire contribue peut-être à désubstantialiser, les fixant à une époque donnée ou les figeant dans une définition stricte – comme si, par exemple, l'absurde se résumait à

---

<sup>142</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 91. Camus parle alors de Sade.

<sup>143</sup> Et, dans une moindre mesure, Vladimir Jankélévitch, dont nous aurions pu, soit dit en passant, tirer plus grand parti.

<sup>144</sup> 1953 : « Je demande une seule chose, et je la demande humblement, bien que je sache qu'elle est exorbitante : être lu avec attention »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1165.

un moment clos sur lui-même, comme s'il se résorbait définitivement au profit d'un contenu successif, alors que ce n'est jamais, dans notre perspective, une histoire complètement révolue, bien que ce ne soit pas non plus le fin mot de l'histoire. Il s'agit plutôt de réactiver des conceptions en fonction des conditions moins historiques qu'existentielles qui les ont vu naître. Les réactiver, c'est-à-dire les faire parler à nouveau, libérer, avons-nous dit, leur force opérante, mettre en évidence leur prégnance toujours effective en ne les envisageant pas comme des affaires du passé, en insistant sur cette part d'elles qui ne s'explique pas que par son historicité. Il s'agit, en d'autres termes, de relire Camus en mettant en lumière sa manière de penser, et les figures que cette pensée a suscitées, dans le but d'en faire ressortir, encore une fois, l'acuité et l'actualité. Notre démarche, on l'aura compris, obéit davantage à une ambition généraliste que spécialisée, justifiant par là aussi le recours à l'essai, dans la mesure où elle vise moins à épuiser un objet précis qu'à poursuivre la réflexion – ce qui, selon Marcel Conche, constitue le propre de l'essai<sup>145</sup>.

Cette visée, malgré toutes nos précautions, demeure problématique. Le problème, précisément, tient au fait qu'il n'y a pas de fin chez Camus, entendue ici au sens d'une certitude qui permettrait de tout éclairer ou expliquer une fois pour toutes. À la question du « comment vivre? » que nous avons placée au centre de notre projet, son œuvre, autrement dit, ne fournit pas de réponse unique et définitive. Mais, si sa réflexion sur le sujet n'aboutit pas, elle ne mène pas pour autant nulle part. Elle ouvre plutôt sur plusieurs « quelque part » – ouvre, et non pas ferme sur, dans la mesure où ces quelque part, en raison de leur caractère double, mais aussi de la relation entretenue entre et avec eux, sont sujets à révision. Cet inachevé, qui n'a rien de fortuit chez Camus puisqu'inhérent

---

<sup>145</sup> Voir note 38.

à son être-au-monde et auquel seul le comble de l'incohérence voudrait mettre un terme, s'il commande à notre avis l'essai, nous oblige, partant, non pas à soutirer à Camus des choses qu'il n'a ou n'aurait pas dites, mais à faire en quelque sorte le pont entre idiosyncrasies fictionnelles et assertions essayistiques – tout en sachant pertinemment que tous les hiatus ne seront pas comblés.

Nous ne sommes pas sans savoir, par ailleurs, que cette sorte d'équivalence que nous ferons jouer entre différents supports qui se distinguent par leurs méthodes, risque d'ajouter au flou nomenclatural de notre entreprise, en plus de semer une éventuelle confusion procédurale. Sans vouloir nous soustraire à peu de frais à ces distinctions, nous dirons, au risque de paraître coupable par omission, que notre propos se situe ailleurs, soit dans la parenté d'objets, de sujets, que donnent à lire ces supports. Pourquoi ramener sur un même plan et faire converser ensemble essais, romans, nouvelles, pièces de théâtre, articles, discours et notes? Parce que l'écrit émane d'un certain rapport à la vie<sup>146</sup> et dit en ce sens quelque chose sur les émotions, observations, questionnements et conceptions que suscite le fait d'exister; parce que les diverses formes que prend l'écrit composent un vaste laboratoire où s'exprime et s'éprouve ce rapport à l'existence. Il s'agit là, bien entendu, d'un certain *a priori*<sup>147</sup>. Or, il se trouve que c'est celui de Camus<sup>148</sup>. Loin de nous l'idée de nous réfugier commodément derrière son imposante figure pour en faire le porte-étendard de ce que

---

<sup>146</sup> Ce qui est particulièrement vrai de Camus, qui était à la recherche d'une « vérité vécue » : « Avoir des idées semble être un privilège reconnu seulement à des professionnels de la philosophie, de l'économie politique, et autres branches du savoir. Il existe une autre catégorie de personnes qui ont réfléchi à la suite d'une longue et pénible expérience intérieure, chez qui les idées ne sont pas le fruit des études, bien qu'elles puissent être appuyées sur elles, mais de sentiments profonds. Et ces mêmes personnes traduisent en actes leurs idées, tandis que les autres professent des croyances qui n'ont aucune conséquence sur leur vie. C'est à la première catégorie qu'appartenait Albert Camus [...] »; Jean Grenier, *Albert Camus, souvenirs*, op. cit., p. 133.

<sup>147</sup> Qui, en dépit du principe qui est le sien, n'en demeure pas moins conscient des spécificités relatives à chacun de ces genres.

<sup>148</sup> Puisque, rappelons-le, « rien n'est plus vain que ces distinctions selon les méthodes et les objets pour qui se persuade de l'unité de but de l'esprit. Il n'y a pas de frontières entre les disciplines que l'homme se propose pour comprendre et aimer »; voir note 15.

nous ne définissons que sommairement et qui, partant, ne saurait convaincre de la rigueur méthodologique de notre entreprise. Notre reprise de la conception camusienne ne sous-tend pas une justification par procuration de notre manière de procéder, mais coïncide plutôt avec celle que nous trouvons à l'œuvre dans ses écrits, et qui, par conséquent, nous semble adaptée et à sa pensée et à notre propos, en ce qu'elle sert le refus de l'installation que nous nous proposons d'étoffer<sup>149</sup>.

Car Camus, pour finir, nous prêtera main-forte – bien qu'il ne soit pas exclu que nous lui forcions parfois la main. S'il a toujours été question pour lui de progresser dans la compréhension de l'être en son rapport au monde et à l'existence, cette progression ne s'est jamais faite n'importe comment – ne le pouvant ni ne le devant. Camus « avançait », confirme André Comte-Sponville, mais il « n'avancait pas au hasard<sup>150</sup> ». Pour que cette avancée, précisément, ne se résume pas à une simple progression, pour qu'un progrès y soit de quelque façon lié, de nombreux retours en arrière, ressaisies intellectuelles et reprises existentielles, ont été nécessaires, lesquels s'actualisent dans le vif d'une œuvre ponctuée de plusieurs temps d'arrêt – d'où l'intérêt, l'obligation même, de rapprocher ces derniers, que ce rapprochement implique une identité ou une altérité, un accord ou un désaccord. La pensée camusienne progresse ainsi à la fois en ligne droite et en spirale : « la vérité [étant] mystérieuse, fuyante, toujours à conquérir<sup>151</sup> », ce qui lui semblait acquis bientôt se dérobe à elle, parfois par la conscience d'une limite interne, par la considération d'un point de vue resté dans l'angle mort de sa réflexion, parfois par la confrontation à une limite venue de l'extérieur, souvent par les voies de l'histoire, qu'elle soit collective ou personnelle. Par fidélité à

---

<sup>149</sup> « Un essai, écrit Jean-Jacques Gonzales, une forme intermédiaire entre philosophie et littérature, une forme qui maintient en son cœur la croisée des tensions »; *op. cit.*, p. 29.

<sup>150</sup> André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 170.

<sup>151</sup> « Discours du 10 décembre 1947 », *Discours de Suède*, *op. cit.*, p. 242.

cette pensée, nous suivrons donc le même mouvement, posant ici une chose, l'avancant selon une certaine perspective, puis la reprenant là sous une perspective différente, pour tantôt la conforter, tantôt la prolonger, tantôt la corriger. Cette manière de faire, si elle n'échappe sans doute pas aux dangers ni de la circonvolution, ni de la prospection et de la projection linéaires, nous semble profitable à la mobilité de la pensée de Camus, mais aussi à la cohérence qu'il parvient à y conserver. C'est du moins ce à quoi nous nous « essaierons ».

### ***La chute en quatre temps***

En mai 1956 paraît ainsi *La chute*, mettant un terme au désert de création dans lequel Camus disait s'enliser depuis un an<sup>152</sup>. Quelques semaines d'une écriture dense et emportée auront suffi à l'accouchement de ce court récit dont le succès est immédiat. Rien à voir, donc, avec la refonte en profondeur qui a compliqué la rédaction de *La peste*, ou la gestation ardue de *L'homme révolté*<sup>153</sup>. Le texte, en dépit de quelques reprises et variations, semble jaillir d'un trait de plume, comme s'il avait brusquement surgi d'une source longtemps contenue<sup>154</sup>. Et le résultat obtenu par cette profusion verbale, qui tranche avec une certaine objectivation narrative que l'on sentait parfois

---

<sup>152</sup> « “Ton impuissance, c'était ça!”, plaisante Robert Gallimard », que cite ici Pierre-Louis Rey, *Camus : l'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 2013 [2006], p. 80.

<sup>153</sup> Voir la « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, pp. 1354-1359. Jacqueline Lévi-Valensi estime que la gestation de *La chute*, en dépit de son accouchement relativement rapide, fut sans doute longue, si l'on considère une note de juin 1947 annonçant le thème du jugement (voir *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 1084) comme étant possiblement « la première mention » du futur récit; Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d'Albert Camus*, *op. cit.*, p. 17. Elle rappelle aussi (*ibid.*, p. 30) que cette note, étoffée au fil du temps par des allusions de plus en plus fréquentes et explicites, corrobore la méthode de travail que Camus, en 1959, présente comme sienne : « Des notes, des bouts de papier, la rêverie vague, et tout cela des années durant. Un jour vient l'idée, la conception qui coagule ces particules éparses. Alors commence un long et pénible travail de mise en ordre. Et d'autant plus long que mon anarchie profonde est démesurée »; « Réponses à Jean-Claude Brisville », *op. cit.*, p. 612.

<sup>154</sup> Sachant l'idiosyncrasie du personnage qu'il met en scène, on pense à la transe dans laquelle Dostoïevski construisait ses personnages « diaboliques », et au mal que lui donnaient à l'inverse ses personnages dits « christiques ».

œuvrer derrière l'intrigue, a quelque chose à la fois d'étourdissant et de maîtrisé, de distancié et de cathartique.

La riche complexité de *La chute* tient certainement à la multitude d'affluents qui en alimentent le contenu. Point de source unique à laquelle s'abreuverait le texte, mais un mélange savamment dosé entre influences de diverses provenances<sup>155</sup>. Certaines de ces influences sont internes : c'est, par exemple, la crise tant artistique que personnelle qui ébranle alors Camus. D'autres, moins profondes mais plus retentissantes, trouvent leur origine dans un certain acharnement médiatique dont il fait l'objet depuis la parution de *L'homme révolté*, et qui prolonge en quelque sorte le tiède accueil critique réservé à *La peste*<sup>156</sup>. L'interpénétration de ces affluents, l'imbrication du dedans et du dehors, confère au récit sa teneur singulière. Car si *La chute* prend racine, comme plusieurs l'ont écrit, dans la querelle de Camus avec les existentialistes qui, en 1952, éclate au grand jour dans *Les Temps modernes*, son propos s'éloigne des cibles que s'était données l'essai-choc. Ou plutôt : il s'élargit à autre chose. Par l'entremise d'un personnage qui s'exprime sur le ton de la confidence sont en effet toujours pointées les raisons, ou demi-vérités, qui soutiennent l'activité *dans le monde*, mais à elles s'ajoutent celles qui sous-tendent l'être *au monde*<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Pierre-Louis Rey : « Blessé par les bassesses de ses amis de gauche, culpabilisé par son donjuanisme impénitent, Camus abhorre l'image de "juste" qu'on lui attribue. De ces souffrances mêlées, naît *La Chute* »; *Camus : l'homme révolté*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>156</sup> « *La Peste* reçoit un accueil chaleureux du grand public, accueil qui ne s'est pas démenti depuis quarante ans. Mais celui des intellectuels est tiède », écrit Jeanyves Guérin dans « Jalons pour une lecture politique de *La Peste* », *op. cit.*, p. 9. Sur la teneur parente de certaines critiques adressées à ces deux œuvres, nous reviendrons plus loin.

<sup>157</sup> Et qui caractérisent alors autant, bien que différemment, Camus que les existentialistes : « Les "juges-pénitents" sont les existentialistes, qui ont entrepris, par désespoir personnel, de désespérer leurs semblables; enlever aux hommes l'estime qu'ils ont d'eux-mêmes est un moyen de les préparer à la servitude. Mais dans ce beau parleur, amateur de conquêtes féminines, de théâtre et de football, Camus offre aussi sa propre image, celle qu'une sévère introspection autant que le venin des attaques a brisée. [...] On se perd dans les interprétations du récit comme dans une spirale »; Pierre-Louis Rey, *Camus : l'homme révolté*, *op. cit.*, pp. 80-82.

Ce changement de paradigme s'explique notamment par le brassage du temps. Entre 1951 et 1956, l'eau de l'histoire a coulé sous les ponts, bien que son débit y soit par ailleurs toujours aussi tumultueux. Ainsi, le portrait du communisme stalinien en totalitarisme qu'avait osé esquisser *L'homme révolté*, au grand dam de ses porte-étendard, a depuis été renforcé par d'autres observateurs : les lendemains non seulement ne chantent plus, mais ils déchantent sérieusement. L'histoire, dont l'accélération devait conduire à une terre promise et rendue aux damnés de ce monde, ne semble donc plus digne des espoirs investis, puisque mue par une même violence se répétant inlassablement. Mais à quel saint se vouer, dès lors que l'on ne croit plus aux pouvoirs de l'histoire, et sachant que Dieu est mort? À quoi raccrocher une existence privée à la fois de recours et de secours<sup>158</sup>?

À la perpétuation de soi, répond dans un premier temps Jean-Baptiste Clamence, c'est-à-dire du temps où il était avocat. Le changement de paradigme que nous évoquions n'a pas alors encore eu lieu. Si la destination diffère en ce que Clamence ne vise plus le collectif mais l'individuel, la direction de la progression est restée la même, toujours projetée à l'horizontale, mais sur une histoire désormais personnelle. Le moteur de cette progression est de surcroît identique. Ce moteur, c'est une fois de plus l'absolu. Clamence, dont Camus a voulu faire un archétype de l'homme moderne, souffre de cette maladie qui le pousse à absolutiser ses désirs au moyen de sa volonté : il est, en d'autres termes, porteur du bacille de la peste<sup>159</sup>. De tous les personnages camusiens, Jean-

---

<sup>158</sup> Ce « comment vivre sans grâce et sans justice? » est, selon Camus, « la question du XX<sup>e</sup> siècle »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>159</sup> Comme chacun de nous, dirait Tarrou : « “Disons pour simplifier, Rieux, que je souffrais déjà de la peste bien avant de connaître cette ville et cette épidémie. C'est assez dire que je suis comme tout le monde. Mais il y a des gens qui ne le savent pas, ou qui se trouvent bien dans cet état, et des gens qui le savent et qui voudraient en sortir” »; *La peste*, dans *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 204. Clamence se montrera ici d'une espèce particulière puisque, se sachant dans la peste et s'y trouvant mal, il essaiera d'en sortir mais d'une manière qui l'y enfoncera.



Baptiste Clamence est peut-être, en ce sens, celui qui se rapproche le plus de l'individu contemporain; un prototype à la fois de la modernité, qui le propulse vers l'affirmation de soi, et de l'insidieux glissement vers ce qui en constitue le cul-de-sac, soit la seule jouissance du soi en puissance. *La chute*, pour une part, offre un aperçu de ce dérapage, que nous mettrons en lumière.

Mais pour une part seulement, puisque Clamence se ressaisit. Et c'est ici que s'opère le changement de paradigme, ce dernier passant d'une horizontalité longtemps embrassée à une verticalité qu'il ne voudra plus quitter. Or, ce changement n'est pas complet, puisque mû par une même soif d'absolu – d'où sa tendance à l'installation –, qui ne s'éteint toutefois plus par l'existence, mais par l'essence<sup>160</sup>. Nous avons écrit que Clamence se ressaisit : il aurait plutôt fallu dire qu'il se saisit. Car, se saisissant, il refuse précisément de se ressaisir, préférant s'abandonner à sa bassesse au lieu de se redonner hauteur. Ne voulant pas porter le poids de sa culpabilité, il reporte sa chute sur le compte de la duplicité humaine, dont il fait l'unique vérité, l'être même de l'être. De ce savoir – « il est vrai que nous ne sommes que faux » –, il se présente comme le dépositaire en chef, indifférent à l'autocontradiction d'un tel postulat : au royaume des aveugles, le borgne est bel et bien roi. Et pour exercer son office, il *s'installe* analogiquement et dans les bas-fonds

---

<sup>160</sup> Ayant longtemps cru que l'essence – soit son excellence – se conquerrait à travers l'existence, il croira pour finir que l'essence – soit l'exécrabilité de tous – précède l'existence. C'est que, comprenant entre-temps que la somme de fragments d'existence ne procurait aucun supplément d'être, qu'il n'était non seulement pas plus que les autres mais finalement moins-que-rien, il a chuté en ses profondeurs. Renonçant à ses anciennes croyances, mais pas à sa volonté d'absolu, il fait alors de la fange qu'il y trouve l'essence par défaut : le propre de l'humain, c'est son mauvais fonds. Après avoir été apôtre du plaisir, il se veut prophète de malheur. Clamence rejoint par là Caligula, dans la mesure où il prétend d'abord connaître l'essence, non plus des choses mais de l'être, et où il entend ensuite enseigner cette connaissance. À l'empereur romain, lequel se targue de prendre la place de la peste – « c'est moi qui remplace la peste » (*Caligula*, dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 379) –, s'apparente l'ancien avocat parisien, devenu juge-pénitent, en ce qu'il « annonce la Loi » (p. 751). De cette peste, ni Caligula ni Clamence ne voudra sortir, car elle assure à leurs yeux une supériorité de vue du haut de laquelle le premier voudra tout anéantir, le second tout avilir – fussent-ils en souffrir. Cette pathologie commune les conduit en effet au désastre, tous deux victimes d'un nihilisme issu de leur unilatéralisme – nihilisme que nous dirions, en vertu de la terminologie nietzschéenne, « actif » chez Caligula et « passif » chez Clamence.

d'Amsterdam, et dans les tréfonds de son être, consacrant ainsi sa chute. *La chute*, par son autre part, offre un condensé de cette dérive vers le sous-sol de soi – dérive solipsiste ayant similairement conduit l'homme du sous-terrain<sup>161</sup> au fond du trou où il végète. Ce sont donc aussi les implications intellectuelles de cette dégringolade que nous mettrons au jour.

Est-ce à dire, suivant Charles Taylor<sup>162</sup>, que, faute d'un ancrage moral, Clamence n'avait et n'aurait pas d'identité propre? Son identité ne repose-t-elle pas justement sur la duplicité qu'il fait émerger de ses profondeurs – duplicité qui rappelle évidemment la schizophrénie contemporaine qu'évoque Lipovetsky en recourant à la figure du Janus, et dont Clamence se réclame? Clamence n'est-il pas authentique à sa manière, soit authentiquement duplice? Or, croire à l'authenticité de son aveu de duplicité serait faire preuve de naïveté. Car celle-ci, nous le verrons, n'est pas tout à fait honnête, dans la mesure où elle cache autre chose : une certaine lâcheté et une souffrance certaine. Jusqu'au bout, il faudra donc tâcher de démêler des fils que Clamence prend plaisir à emmêler<sup>163</sup>.

Cet enchevêtrement de fils, nous le déroulerons en quatre temps. Nous reconstituerons dans un premier temps, d'après les renseignements qu'il dépose ici et là, les balbutiements du jeune Clamence. Nous remonterons ainsi à l'impulsion première de son existence, l'amour de vivre, qui

---

<sup>161</sup> Celui des *Carnets du sous-sol* de Dostoïevski, que Clamence rejoint à plusieurs égards. Sur le sujet, voir notamment : Ernest Sturm, *Conscience et impuissance chez Dostoïevski et Camus. Parallèle entre Le Sous-sol et La Chute*, Paris, Nizet, 1967.

<sup>162</sup> « Nous ne sommes des “moi” que dans la mesure où nous nous déplaçons dans un certain espace de questions, lorsque nous cherchons et trouvons une orientation vers le bien »; *Les sources du moi*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2011 [1989], p. 55.

<sup>163</sup> « Ce qu'on appelle l'ambiguïté de *La Chute* » était, selon Camus, « inévitable puisqu'il s'agissait de décrire des animaux ambigus »; voir les « Appendices de *La Chute* », dans *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*, p. 771. Gilles Philippe ajoute dans la notice de l'œuvre que, « sur une page de calendrier en date du 11 juillet 1956, on lit : “J'ai écrit sur la duplicité. Quoi d'étonnant à ce que j'aie fait mon récit ambigu” »; « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1362.

atteindra chez lui les proportions de l'avidité. Mais avant d'en venir à cette extrémité, cette progression unilatérale sera montrée pour ce qu'elle est aussi, soit simple élan vital. Ce détour par les origines nous permettra d'évoquer une notion chère à Camus, partout présente dans son œuvre et dont l'univers du procès que (re)crée *La chute* n'est pas exempt : l'innocence. « Que voulez-vous?, s'excuse Clamence auprès de son interlocuteur. L'idée la plus naturelle à l'homme, celle qui lui vient naïvement, comme du fond de sa nature, est l'idée de son innocence » (p. 733). Venant de la bouche de ce bonimenteur qui cherchera bientôt à accabler l'humanité de sa culpabilité, la déclaration a de quoi rendre suspicieux. Pourtant, dans la perspective de Camus, l'innocence, avant d'être une idée, est un fait qui concerne toutes les existences, y compris celle de Clamence, « l'être camusien » n'étant peut-être pas, comme l'écrit Pierre Grouix, « fondamentalement innocent<sup>164</sup> », mais ayant certainement un fond d'innocence.

Or, l'élan vital, du fait qu'il fortifie le sentiment d'exister, a tôt fait de se dépasser dans l'expression du désir de vivre, dont résulte le prolongement indéfini de l'horizontalité. L'appétit de vivre menace ainsi de se muer en besoin, et la direction suivie innocemment de devenir projection des désirs – ce qu'illustre l'existence de Clamence et du jeune Camus, alors constituée d'une succession de moments intenses. Cette course vers l'avant sera freinée chez Camus par la lecture des *Îles* de Grenier, qui double la beauté des apparences de la conscience de leur fugacité. Toutefois, l'éclairage de la finitude ne consacre pas la vanité de ces apparences, mais décuple à ses yeux leur caractère précieux. Du refus existentiel de l'option métaphysique découle un retour à l'horizontale qui restitue l'individu au temps et à l'espace, mais qui risque subséquemment de le

---

<sup>164</sup> Pierre Grouix, « Innocence », *Dictionnaire Albert Camus, op. cit.*, p. 417.

confiner à sa seule existence au moyen de sa liberté d'être – risque auquel ni Clamence ni Camus n'échappera. Or, si Clamence se fait, à l'instar des figures de l'absurde, conquérant de tous les possibles, c'est aussi que ce mode de vie lui procure un sentiment de puissance qu'il voudra alors reproduire à l'infini. En ramenant l'existence à l'affirmation de sa puissance, Clamence succombe au particularisme en vertu de son absolutisme. Ce faisant, il s'éloigne des figures de l'absurde, car si le désir libéré fait du temps et de l'espace des sens à explorer, la volonté, elle, plaque un sens sur l'histoire, qu'elle réduit ainsi à une conquête, au théâtre de ses exploits. Clamence perpétue en ce sens cette vue de l'esprit qui a abouti à la divinisation de l'individu : le règne de la volonté de puissance sur l'histoire, qui est alors celle de l'enfer du chacun pour soi<sup>165</sup>.

« Moi » étant la seule transcendance à laquelle Clamence prête foi, il n'est pas étonnant que le sérieux de cette croyance soit entamé par le rire. De quelle manière cet épisode à l'origine de sa chute fissure l'unité de son être en l'ouvrant à l'épreuve déchirante de la conscience<sup>166</sup>, c'est ce que nous verrons en troisième lieu. Par l'entremise de ce rire, Clamence fait en effet l'expérience de l'absurde, qui le prive une à une des certitudes à la base de son ascension. Commence alors un douloureux déclin, auquel il réagira avec violence. Car, suivant la logique nihiliste propre aux conquérants de l'absolu, ce à quoi il ne croit plus, il voudra le voir nul bien qu'avenue. Et c'est ainsi que le juge-pénitent installe ses quartiers dans le négatif de l'être. Or, il trahit par ce saut les leçons de l'absurde, la conscience, dans l'ordre des apparences, ne devant pas « absolutiser ce qui ne vaut

---

<sup>165</sup> « Une fourmilière d'hommes seuls » : voilà ce qu'est devenue « la cité [...] fraternelle » « dans l'empire des choses »; *L'homme révolté*, op. cit., p. 267.

<sup>166</sup> Car, « ce n'est pas la découverte par autrui de la comédie qui introduit une rupture dans cette vie apparemment si bien construite et maîtrisée; c'est la remise en question par Clamence lui-même de la légitimité de l'amour de soi, lorsque le rire d'origine inconnue fait vaciller, à ses propres yeux, cette statue de lui-même qu'il s'était érigée, et trouble l'image qui lui tenait lieu d'être »; Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d'Albert Camus*, op. cit., p. 84.

que comme moment<sup>167</sup> », mais plutôt rétablir un équilibre tronqué, par la prise en compte de la dualité. Mais, ne voulant pas d'une dualité qui exige à la fois la reconnaissance de sa culpabilité et le renoncement à sa supériorité, Clamence la saborde en élisant la duplicité au fondement de l'être : car être duplice, ce n'est pas être double, mais uniquement contraire aux apparences, ce qui revient encore à n'être qu'unilatéralement.

Cet enfer négatif en dit alors long sur le paradoxe qui unit finalement chez lui espoir et désespoir, le trou au fond duquel il végète étant et son ultime planche de salut et son éternel châtiment. Désespéré de n'être pas guéri des tourments que lui impose sa conscience et qui minent sa puissance, Jean-Baptiste Clamence a en effet misé ce qu'il lui reste de volonté sur sa capacité de persuasion : en cherchant à faire passer autrui aux aveux, il escompte avoir le dernier mot, celui d'une condamnation sur la base des maux. S'il entame sa « confession », c'est moins pour soulager une conscience accablée par le partage de la culpabilité que pour se hisser jusqu'au surplomb qu'offre sa position, la pénitence qu'il exhibe l'exhaussant sur les hauteurs condescendantes du jugement. Le seul salut que peut alors espérer Clamence repose sur l'acceptation par autrui d'une sentence prononcée par lui. D'où il ressort que l'énergie déployée pour arriver à ses fins est bien celle du désespoir, l'issue visée dépendant entièrement de la soumission d'autrui – comme quoi la puissance du maître s'avère toujours bien relative. Or, cette issue aura tout d'une impasse pour lui, en ce que la servitude garantit tant solitude que mépris. Esclave de l'absolu, Clamence, qui a sacrifié la vérité sur l'autel de la puissance, est ainsi son propre bourreau. Se fermant, avec le refus

---

<sup>167</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *Orientation philosophique*, op. cit., p. 270.

de se relever, à la possibilité même de s'aimer, le juge-pénitent s'enferme dans ses derniers retranchements, qui exhalent le malheur. La loi du cœur viendra donc de l'extérieur.

Mais reprenons ce parcours dans le détail.

## **Chapitre 1**

### **De l'innocence, ou l'horizontalité première**

Depuis l'altercation de 1952 aux *Temps modernes*<sup>168</sup>, Camus, on le sait, n'en mène pas large. À sa fille qui lui demande un soir s'il est triste, il répond : « Non, je suis seul<sup>169</sup>. » La solitude, que d'ordinaire il n'a jamais fuie, qu'il prise au contraire<sup>170</sup> et se désole de ne plus pouvoir goûter<sup>171</sup>, en cet instant lui pèse. C'est que cette solitude n'est pas celle de l'ouverture expansive au monde, mais celle où le monde se referme sur lui. Non pas que Camus ait été désavoué publiquement des suites de la retentissante rupture avec Sartre, ni, par ailleurs, que les nombreux liens d'amitié qu'il a noués au fil du temps se soient brusquement défaits. La solitude qui l'affecte alors n'est ni publique ni privée, elle est intime, de celles qui, d'une faille intérieure, précipitent l'effondrement de soi sur soi. Les raisons de cet effondrement n'incombent pas à sa seule personne : le mépris qu'a manifesté Sartre à son égard, d'abord, mais surtout à l'égard de ce qui fait le fond de sa pensée,

---

<sup>168</sup> Sur les tenants et aboutissants de la polémique entourant la parution de *L'homme révolté* et la question de l'action dans l'histoire que lance aux *Temps modernes* la dure recension qu'en fait Francis Jeanson (mai 1952), à laquelle Camus répond en s'adressant directement à Sartre, lequel prend la plume, dans le même numéro (août 1952), pour signer l'acte de leur divorce, voir notamment : Ronald Aronson, « Violence et communisme » et « L'explosion », chapitres VI et VII de *Camus & Sartre, amitié et combat*, Paris, ALViK Éditions, 2005, pp. 189-250; Sandra Teroni, « Camus / Sartre », *Revue italienne d'études françaises*, vol. 3, 2013, pp. 1-17, <http://journals.openedition.org/rief/256>. Sur le fait que cette polémique déborde les pages des *Temps modernes*, l'essai sur la révolte ayant suscité de vives réactions entre autres chez les surréalistes et les socialistes libertaires, lire : Jean-Luc Moreau, *Camus l'intouchable. Polémiques et complicités*, Paris, Éditions Écriture, 2010.

<sup>169</sup> Propos de Catherine Camus, recueilli par Agathe Logeart et diffusé le 20 novembre 2009 sur le site du *Nouvel Obs* : <http://bibliobs.nouvelobs.com/documents/20091120.BIB4453/tu-es-triste-papa-non-je-suis-seul.html>.

<sup>170</sup> 1951 : « Au fond de moi, la solitude espagnole. L'homme n'en sort que pour les "instants" puis il regagne son île »; 1959 : « Je ne peux pas vivre longtemps avec les êtres. Il me faut un peu de solitude, la part d'éternité »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, pp. 1129, 1303.

<sup>171</sup> Ce recul de la solitude, Camus l'évoque à plusieurs reprises. 1939 : « Il n'y a plus de déserts. Il n'y a plus d'îles. Le besoin pourtant s'en fait sentir. Pour comprendre le monde, il faut parfois se détourner; pour mieux servir les hommes, les tenir un moment à distance. Mais où trouver la solitude nécessaire à la force, la longue respiration où l'esprit se rassemble et le courage se mesure? »; « Le Minotaure ou la halte d'Oran », *L'été, op. cit.*, p. 567. Mais la fin de l'insularité n'a pas, à ses yeux, que des incidences négatives. 1946 : « Nous savons aujourd'hui qu'il n'y a plus d'îles et que les frontières sont vaines. [...] Il n'est plus une seule souffrance, isolée, une seule torture en ce monde qui ne se répercute dans notre vie de tous les jours. [...] Aujourd'hui, la tragédie est collective » – d'où la nécessité, désormais, d'un ordre « universel »; « Ni victimes ni bourreaux », *Actuelles*, dans *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 446. Le déchirement entre le besoin de la solitude et celui de la solidarité fondera tout le drame du peintre Jonas dans « Jonas ou l'artiste au travail » – drame que Camus exprime pour lui-même en ces termes : « Peur de mon métier ou de ma vocation. Fidèle, c'est l'abîme, infidèle, c'est le néant »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1160. Dans sa préface de 1958 à la réédition de *L'envers et l'endroit*, ce passage qui résume tout : « Si la solitude existe, ce que j'ignore, on aurait bien le droit, à l'occasion, d'en rêver comme d'un paradis. J'en rêve parfois, comme tout le monde. Mais deux anges tranquilles m'en ont toujours interdit l'entrée; l'un montre le visage de l'ami, l'autre la face de l'ennemi »; « Préface » à *L'envers et l'endroit, Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 36.



donnant de lui et de ses idées une image volontairement tronquée et grotesque, le plonge dans la consternation. Mais elles ne sont pas toutes extérieures à lui<sup>172</sup>. Et quand Sartre lui demande qui il croit être pour parler ainsi au nom de valeurs en déroute, il touche juste<sup>173</sup>. Car qui Camus est-il justement? Et que vaut-il en vérité? Se montre-t-il à la hauteur de ce qu'il défend? Sinon, se contente-t-il de défendre des valeurs d'un air hautain, incarnant alors la morale formelle qu'il n'a cessé de pourfendre? Et si oui, de quel droit, c'est-à-dire avec quelle complaisance, se hausse-t-il à la tête de sa propre valeur pour relever les manquements de chacun? Est-ce l'amour qui s'exprime à travers lui, le vaste amour dont il a si bien témoigné, ou bien l'étroite vanité, dont le « propos est d'enseigner<sup>174</sup> »? C'est à ce genre de questionnement que se soumet alors Camus, emporté dans une longue régression sur soi.

*La chute* porte indubitablement les stigmates de cette démarche involutive. Maurice Blanchot, qui consacre à l'œuvre une étude attentive, conclut :

[...] j'entends ici le monologue même de la chute tel que nous pourrions le pressentir, si nous pouvions un moment faire taire le bavardage de la vie stable où nous nous maintenons par nécessité. Le personnage qui parle prendrait volontiers figure de démon. Ce qu'il murmure à l'arrière nous est l'espace où nous sommes invités à reconnaître que depuis toujours nous tombons sans relâche à notre insu. Tout doit tomber, et tout ce qui tombe doit entraîner dans la chute, par une croissance indéfinie, tout ce qui prétend demeurer. À certains moments, nous nous apercevons que la chute dépasse de beaucoup notre mesure et que nous avons en quelque sorte plus à tomber que nous ne sommes capables de le faire. Alors peut commencer le vertige par lequel nous nous dédoublons, devenant, pour nous-mêmes, compagnons de notre chute<sup>175</sup>.

---

<sup>172</sup> En cette même année 1952, Camus note dans ses carnets : « Solitaire en effet, mais par ma faute »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1142.

<sup>173</sup> « Mais je vous le demande, Camus, *qui* êtes-vous pour prendre de telles distances? et qu'est-ce qui vous donne le droit d'affecter sur Jeanson une supériorité que *personne* ne vous reconnaît? »; Jean-Paul Sartre, « Réponse à Albert Camus », *Les Temps modernes*, n° 82, août 1952, p. 338.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>175</sup> Maurice Blanchot, « La confession dédaigneuse », *La Nouvelle Nouvelle Revue Française*, n° 48, décembre 1956, pp. 1053-1056. Texte reproduit dans Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d'Albert Camus*, op. cit., d'où l'extrait est issu, p. 191.

Si l'analyse s'applique bien au propos de Clamence, elle ne correspond pourtant pas tout à fait à la vision de Camus. Cette lecture de Blanchot, par ailleurs avisée, mais ici essentialiste, est en effet contredite par l'auteur lui-même : « Un commentaire à *La Chute* puisqu'ils ne comprennent pas. La mise en forme et en dérision de l'attitude moderne et de cet étrange et indécent remords laïque du péché. Cf. Chesterton "Le XIX<sup>e</sup> siècle (*id.* le XX<sup>e</sup>) est plein d'idées chrétiennes devenues folles"<sup>176</sup>. » Certes, Michel Onfray a raison d'affirmer que « le trait de caractère de Clamence correspondant le plus à Camus, c'est [...] la culpabilité » : « cette petite voix intérieure » que donne à entendre Clamence est bien « l'autre en soi qui nous juge<sup>177</sup> ». Qui juge la valeur, non plus de l'existence en général, mais de son existence en particulier. Or, juger n'est pas encore condamner. La chute en soi, certainement, n'a pas de fin, puisque la matière à juger ne manque jamais, mais elle doit pourtant finir un jour ou l'autre, sans quoi il y a enfoncement, c'est-à-dire *installation* dans les profondeurs de l'être.

Sans doute Maurice Blanchot ne se trompe-t-il pas lorsqu'il suggère que la spontanéité de Camus lui serait avec le temps devenue plus ardue, « parce qu'un homme qui écrit doit d'abord, comme Œdipe, avoir "un œil de trop peut-être"<sup>178</sup> ». Avec cet œil en plus, celui de la conscience réflexive, l'écrivain aurait alors scruté sa propre personne. Cette conviction émane de nombreux commentaires sur *La chute*, en laquelle beaucoup ont lu, à l'instar de Michel Onfray, « une confession masquée d'Albert Camus qui nourrit son personnage de sa vie de quadragénaire<sup>179</sup> ».

---

<sup>176</sup> *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1262.

<sup>177</sup> Michel Onfray, *op. cit.*, pp. 487, 482.

<sup>178</sup> Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 190.

<sup>179</sup> Michel Onfray, *op. cit.*, p. 482.

Confession d'un être qui, porté par un puissant vitalisme au sommet d'une existence décuplée par des circonstances historiques, prend la mesure de tout ce que cette rapide ascension a laissé dans l'ombre; confession d'un homme qui, peu envieux aussi parce que jouissant de certaines libertés, comprend alors que l'impulsion de soi-même, l'épanouissement de sa propre personne, « ôte de l'imagination, c'est-à-dire de la bonté<sup>180</sup> »; confession d'un missionnaire qui, parti tôt à la défense de la justice, en est venu à sacrifier le proche, les proches, pour le lointain<sup>181</sup>. Camus a sans doute eu l'orgueil de croire à la valeur de ce qu'il voulait incarner, avant de se rendre compte à quel point il n'était pas toujours l'incarnation de cette valeur – il suffit, pour s'en convaincre, de relire la préface à la réédition de *L'envers et l'endroit* où le jugement de Camus sur lui-même est terrible<sup>182</sup>. Et de même que Nietzsche a diagnostiqué en lui le nihilisme qu'il rendait responsable de la décadence européenne, Camus s'est su atteint d'un égocentrisme commun à toute une époque. Ainsi, le portrait de cet « homme de notre temps » qu'esquisse *La chute* est-il aussi, c'est-à-dire jusqu'à un certain point, son portrait à lui. Un homme qui « forniqu[e] et li[t] des journaux<sup>183</sup> », soit un homme qui finit par prendre son plaisir au sérieux, et au sérieux un certain plaisir; un homme, donc, qui, dans un cas comme dans l'autre, s'est trouvé à tirer son épingle du jeu. D'où le repentir qui s'y exprime.

---

<sup>180</sup> « Préface » à la réédition de *L'envers et l'endroit*, *op. cit.*, p. 34. Camus ajoute plus loin : « J'ai appris du moins qu'ils [les autres] existaient et que l'égoïsme, s'il ne peut se renier, doit essayer d'être clairvoyant. Jouir de soi est impossible; je le sais, malgré les grands dons qui sont les miens pour cet exercice »; *ibid.*, p. 36.

<sup>181</sup> Comme le Wilhelm Meister dont parle Jean Grenier : « Wilhelm Meister a abandonné ses plus jeunes frères orphelins pour aller défendre en Amérique une cause qu'il jugeait très noble. A-t-il eu raison de préférer le lointain au proche? Goethe pose la question »; Jean Grenier, *L'existence malheureuse*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1987 [1957], p. 81.

<sup>182</sup> « L'homme m'apparaît parfois comme une injustice en marche : je pense à moi. [...] Sans doute, je n'ai jamais dit que j'étais juste. Il m'est seulement arrivé de dire qu'il fallait essayer de l'être, et aussi que c'était une peine et un malheur. Mais la différence est-elle si grande? Et peut-il vraiment prêcher la justice celui qui n'arrive même pas à la faire régner dans sa vie? »; « Préface » de *L'envers et l'endroit*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>183</sup> Jean-Baptiste Clamence résume ainsi « l'homme moderne » : « il forniquait et lisait des journaux. Après cette forte définition, le sujet sera, si j'ose dire, épuisé »; p. 699.

Repentir, certes, et en cela l'auteur se tient dans l'ombre de son personnage. Mais certainement pas pénitence : ici, auteur et personnage ne sont plus liés que du bout de la plume. La différence entre les deux suppose l'introduction du châtement. Or, Camus se méfie, le mot est faible, de cette condamnation sans équivoque. Sans cesse, et depuis toujours dans la mesure où son opinion sur le sujet n'a pas bougé, il réitère son refus de la notion chrétienne de péché en raison du fardeau qu'elle remet à chacun, souillure originelle transmise de mains propres. Et l'on sait assez comment Meursault réagit à cette culpabilité qu'on veut lui faire porter. Quinze ans plus tard, la question de la culpabilité, bien qu'elle soit envisagée avec plus de nuance, provoque toujours chez Camus la même réticence : « La culpabilité, je la partage, elle ne me subjugué pas pourtant. Mais elle subjugué ailleurs<sup>184</sup>. » Jean-Baptiste Clamence, en l'occurrence.

\*\*\*

La notion de culpabilité, il va sans dire, n'apparaît pas avec *La chute* pour la première fois : d'une présence tantôt liminale, tantôt frontale, elle hante toute l'œuvre de l'écrivain. Deux sortes de culpabilités s'y côtoient : celle que l'on impose aux autres et celle qui s'impose à soi. De sorte que, si les mises en accusation sont souvent le fait d'une instance extérieure, il n'est pas rare que l'enfer vienne de soi. Même la candeur n'y échappe pas : « de toute façon, concède Meursault, on est toujours un peu fautif<sup>185</sup> ». Fautif de faire souffrir, quand bien même on ne le voulait pas. « Nous avons tous fait du mal dans notre vie [...], écrira dans ses *Réflexions sur la guillotine* celui qui mesure de plus en plus l'importance de ces dommages collatéraux. Il n'y a pas de justes, mais

---

<sup>184</sup> Extrait d'une lettre de Camus à Alfred Rosmer, reproduit dans la « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1365.

<sup>185</sup> *L'étranger*, dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 152.

seulement des cœurs plus ou moins pauvres en justice<sup>186</sup>. » Pas de justice pure, sans doute – et Kaliayev, porte-étendard des *Justes*, le mesure au témoignage de la grande-duchesse. Mais élan impérieux vers le juste<sup>187</sup>, très certainement – élan face auquel l'affliction de la veuve est à son tour contrainte de se taire. Chez Camus, la tension reste vive entre la considération d'autrui et le désir d'être soi, entre la compassion et la passion : ce sont là, autrement dit, les impératifs à l'origine du double mouvement que Jean Grenier disait trouver dans sa pensée.

Cette tension, quand elle n'irradie pas depuis son centre, agit toujours en filigrane de la diégèse camusienne, donnant lieu au fil du temps à des déchirements de plus en plus poignants et intimes. Ceci est particulièrement vrai de *L'exil et le royaume*, dont les nouvelles illustrent toutes les ravages de ce conflit intérieur – que pourrait symboliser l'ambivalence de la dernière œuvre du peintre Gilbert Jonas, « dont on ne savait s'il fallait y lire *solitaire* ou *solidaire*<sup>188</sup> ». Jonas, à titre d'exemple, dont l'ambition est de faire vivre son art, constate avec stupéfaction que ce vœu pieux nuit à l'épanouissement des siens : doit-il alors renoncer à peindre, et consacrer par là son propre malheur, ou plutôt tourner le dos à ses proches au nom de sa création? Mais ce dilemme était déjà celui de Rambert, qui, appelé au loin par la force d'un amour qu'il croyait innocent, se sent coupable d'y répondre en temps de peste<sup>189</sup>. S'il choisit finalement de demeurer auprès de ses frères de combat, parce qu'il aurait « honte à être heureux tout seul<sup>190</sup> », la question n'est pas pour autant résolue, car, demande Tarrou, si l'humain « cesse de rien aimer par ailleurs, à quoi sert qu'il se

---

<sup>186</sup> *Réflexions sur la guillotine*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 158.

<sup>187</sup> Qui fait que Camus, bien entendu, jamais n'endossera la vision du Renégat : « il n'y a pas de justes mais des maîtres méchants qui font régner la vérité implacable » ; « Le Renégat ou un esprit confus », *L'exil et le royaume*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>188</sup> « Jonas ou l'artiste au travail », *L'exil et le royaume*, *op. cit.*, p. 83. *Albert Camus. Solitaire et solidaire* est le titre de l'album souvenir que sa fille, Catherine Camus, a fait paraître en 2009 chez Michel Lafon.

<sup>189</sup> Où tous sont contraints de « renoncer à ce qu'ils [ont] de plus personnel » ; *La peste*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 178

batte<sup>191</sup>? » Que la résolution échappe au questionnement, voilà ce qui explique, avons-nous dit en introduction, la richesse pérenne de l'œuvre camusienne.

Or, arrive un personnage qui dit avoir trouvé la « solution définitive » (p. 758) : culpabilité pour tous, la sienne qu'il livre d'abord en pâture, puis celle des autres qu'il réclame en partage. Inculpé et inquisiteur siègent en une seule personne. Le cas s'était déjà présenté avec Caligula, grand contempteur du genre humain qui prononce pour finir sa propre sentence<sup>192</sup>. Mais Clamence agit à l'inverse de l'empereur, « commen[çant] par se charger de tous les péchés pour conclure que, puisqu'il est à l'image de l'humanité, celle-ci est tout entière composée de coupables<sup>193</sup> ». Chez l'un comme chez l'autre, la culpabilité finit toutefois par former bloc. Pas étonnant, puisque tous succombent au nihilisme en vertu d'une intempérance d'absolu qui leur fait vouloir avoir raison. Ce contre quoi leurs raisons respectives forment bloc, c'est ainsi l'innocence – laquelle, nous le verrons, a partie liée avec une certaine ignorance. Pourtant, l'innocence, dans l'ordre à la tête duquel ils se sont portés, n'a jamais crié aussi fort. Du fait, justement, de son reniement<sup>194</sup>.

Car Caligula et Clamence, qui ont tous les deux le cynisme de l'intelligence<sup>195</sup>, n'y croient plus. L'innocence constitue pour eux le comble de l'illusion, un mirage propre à abuser les innocents, à

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 212. Ou alors, selon Rambert : l'homme « est une idée, et une idée courte, à partir du moment où il se détourne de l'amour »; *ibid.*, p. 147.

<sup>192</sup> « Caligula! Toi aussi, toi aussi, tu es coupable »; *Caligula, op. cit.*, p. 387.

<sup>193</sup> Pierre-Louis Rey, « Culpabilité », *Dictionnaire Albert Camus, op. cit.*, p. 193.

<sup>194</sup> Aussi Clamence a-t-il raison de dire que « le censeur crie ce qu'il proscriit », (p. 749).

<sup>195</sup> Dans une note de 1938, Camus écrit : « La tentation commune à toutes les intelligences : le cynisme »; *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 855. Douze et treize ans plus tard, il récidive : « Ma tentation la plus constante, celle contre laquelle je n'ai jamais cessé de mener un exténuant combat : la cynisme »; « Le pire de destins, c'est la mauvaise humeur. Je le sais d'expérience. Et ce fut là ma vraie tentation après des années d'éclat et de force. J'y ai cédé, assez pour être désormais instruit, et puis j'en suis sorti »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, pp. 1085, 1121.

savoir les candides et les crédules, et non les lucides qu'ils sont. Mais qu'ils soient revenus de leur ancienne croyance ne signifie aucunement qu'ils n'ont pas fait l'expérience de l'innocence – bien qu'ils s'évertuent après coup à présenter cette expérience comme un moment d'égarement. Concernant Clamence et sa manière contournée d'évoquer son existence, retracer ce moment n'est pas chose aisée. Son discours est certes saturé d'allusions à l'innocence – ce qui nous aidera, dans un second temps, à comprendre les justifications de son reniement. Mais, pour atteindre au vécu, il faudra lire entre les lignes. Le recours à Camus, dans un premier temps, facilitera cette lecture oblique en permettant ensuite la confrontation des points de vue.

### 1. 1. Existence et innocence

Innocence. Ce mot résonne dans toute l'œuvre de Camus, la traversant depuis *Noces* jusqu'au *Premier homme*, à tel point que l'on n'a pas hésité à en faire le fil d'Ariane<sup>196</sup>. Le mot, à travers le temps, recouvre diverses expériences, de sorte que l'innocence n'a pas toujours la même signification; soumise précisément à l'épreuve du temps, la notion se complexifie. C'est sans doute ce qui explique que, à son sujet, les opinions divergent radicalement : si, pour Pierre Grouix, « l'être camusien est fondamentalement innocent<sup>197</sup> », Jean Daniel estime pour sa part que l'« idée essentielle par laquelle Camus domine son siècle » consiste en ce que « l'innocence n'existe pas<sup>198</sup> ». Or, cette divergence n'est peut-être pas irréconciliable. Car, si l'éclat qui nimbe l'innocence dans les premiers écrits se ternit indubitablement en cours de route, c'est moins l'innocence comme fait que l'interprétation dont elle était assortie qui s'altère alors : l'innocence

---

<sup>196</sup> À ce sujet, voir notamment Carina Gadourek, *Les innocents et les coupables. Essai d'exégèse de l'œuvre de Camus*, La Haye, Mouton, 1963; et Paula von Wachenfeldt, « Le paradis perdu : étude de l'innocence et la culpabilité dans l'œuvre d'Albert Camus », thèse de doctorat, Stockholm, Université de Stockholm, 2003.

<sup>197</sup> Voir note 164.

<sup>198</sup> Jean Daniel, *op. cit.*, p. 112.

qui n'existe pas est celle qui se croyait pure. Pour autant, le glas de l'innocence n'a pas sonné. Reste en effet une part d'innocence, relative certes, mais effectivement fondamentale, qui jamais ne disparaît de l'horizon camusien, sur lequel elle se déplace en fonction des circonstances – l'idée d'innocence, comme les autres idées, étant chez lui tributaire d'un rapport toujours renouvelé à l'existence. Dans la perspective généraliste qui est la nôtre, et qui ne prétend aucunement épuiser cette complexe notion, nous nous contenterons de survoler cette évolution, donnant à voir non seulement que l'innocence s'étoffe à mesure que s'approfondit le questionnement sur l'existence, mais aussi que l'innocence renvoie pour finir à l'existence en question. À cette existence, que nous évoquerons ici en termes d'« horizontalité » en ce qu'elle conduit de la naissance à la mort, le « premier » homme, c'est-à-dire tout un chacun, à la fois est livré et se livre. Et c'est ce jeu, où entrent diverses forces, et dont personne ne sort, de sorte qu'il est impossible de savoir parfaitement ni comment l'on vit ni comment il faut vivre, qui conserve à l'existence sa part d'innocence – innocence qui est, en ce sens, servie avec l'existence.

### **À la vie, à la mort : l'innocence comme amour de vivre**

Vivre, dans la perspective camusienne, n'est pas d'abord une peine. Pour toutes sortes de raisons, à la fois saisissables et énigmatiques, la chose, on l'a souvent dit, lui aurait été naturellement plus aisée qu'à d'autres. Pour autant, l'amour de vivre qui est le sien n'a rien de béat. La vie n'est pas à ses yeux une grâce de chaque instant; et Sisyphe, qu'il imagine redescendant de sa colline, n'arbore pas le sourire naïf de l'imbécile heureux : il sait, à ce moment précis, que le plus difficile l'attend – son bonheur, autrement dit, ne repose pas sur la « positivation » des épreuves futures, mais bien sur l'admission consciente du dur métier de vivre. Le tragique, contrairement à ce qu'en pense



Bernard-Henri Lévy<sup>199</sup>, n'est pas évincé chez Camus au profit de la réconciliation, satisfaite parce que définitive : l'un n'est pas synthétisable par l'autre, de sorte que toujours ils coexistent, en vertu d'une relation qui, par définition, ne renvoie ni à l'assimilation, qui suppose l'absorption de l'un par l'autre, ni à l'exclusion, qui suppose le rejet de l'un par l'autre. Dès *L'envers et l'endroit*, en effet, « il n'y a pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre<sup>200</sup> ».

Le désespoir dont il retourne ici, celui qui, chez Camus, inaugure en partie l'écriture, découle essentiellement de notre condition mortelle : le dialogue sur lequel s'ouvre son œuvre, et qu'elle ne clora jamais, est celui qui unit la vie à la mort. Il n'y a là rien d'étonnant – ni par ailleurs d'extraordinaire, dans la mesure où il ne possède pas l'exclusivité en la matière –, sachant que « la mort est, comme telle, l'horizon de la pensée<sup>201</sup> ». Chez Camus, cette orientation philosophique, pour reprendre l'expression conchienne, survient en 1933 à la lecture des *Îles* de Jean Grenier. Avant la découverte de ce texte qui fera événement dans son parcours existentiel, Camus, de son propre aveu, vit « dans la sensation, à la surface du monde, parmi les couleurs, les vagues, la bonne odeur des terres<sup>202</sup> ». Par le retournement subtil qu'effectue Grenier, il comprend « que ces apparences [sont] belles, mais qu'elles [doivent] périr et qu'il [faut] alors les aimer désespérément » : « *Les Îles* venaient, en somme, de [l']initier au désenchantement [...]. » Or, le

---

<sup>199</sup> Le « défaut de sens du tragique » étant, selon ce dernier, « une autre marque de l'esprit Camus »; Bernard-Henri Lévy, « Un philosophe artiste », *op. cit.*, p. 11. Nous reviendrons sur la notion de tragique au chapitre 3.

<sup>200</sup> « Amour de vivre », *L'envers et l'endroit*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>201</sup> Marcel Conche, « La mort et la pensée », *Orientation philosophique*, *op. cit.*, p. 105. « La pensée de la mort, ajoute Conche, n'est pas une pensée particulière, comme s'il y avait des pensées différentes, et, parmi elles, entre autres, la pensée de la mort, mais la mort est posée en même temps que la pensée, et toute pensée est, comme telle, pensée (de) la mort. C'est dire que la pensée n'est pas accessoirement pensée humaine : elle est comme telle et en elle-même, pensée humaine, pensée d'un mortel »; *ibid.*, pp. 101-102.

<sup>202</sup> Les citations qui suivent sont tirées de sa « Préface aux *Îles* de Jean Grenier », *op. cit.*, pp. 621-622. Camus écrit, par ailleurs, que l'« approche prudente, allusive » de Grenier lui a permis de « [s']orienter vers une réflexion plus profonde »; *ibid.*, p. 622. Nous soulignons.

désenchantement – peut-être parce que secondaire à la joie que lui procure d’abord le fait d’exister – n’empêche nullement l’émerveillement; c’est même lui qui permet l’amour véritable en ce que celui-ci est lié à la perspective du fini : il n’y a pas, inversement, de désespoir de vivre sans amour de vivre. Se doublant du pâtre, le jouir, chez Camus, accède ainsi à l’amour, un amour désespéré parce que sachant la fugacité de son transport, fatalement voué à l’extinction, aussi éphémère que les apparences qui défilent sous ses yeux enchantés. Mais l’un, répétons-le, ne recouvre jamais l’autre, bien qu’ils soient indissociables, de sorte que l’amour n’est pas le désespoir. Employant une autre formule conchienne, qui a l’avantage voulu d’éviter le langage de l’être que ce dernier dit relever de « l’illusion ontologique<sup>203</sup> », nous dirions qu’« il y a » l’un et l’autre, que « les deux s’appartiennent ».

« Il y a » ainsi, au sein de la vie vécue, une part pénible, affligeante, malheureuse<sup>204</sup> : celle que sous-tend, dans un premier temps, la réalité indépassable de la mort, à laquelle Camus frotera et forgera sa pensée. Cette réalité, si elle a quelque chose de désespérant, ne *signifie* pas le désespoir, la mort n’étant pas le tout de la vie; de sorte que, s’il est possible d’en désespérer, ce désespoir n’a pas valeur d’absolu<sup>205</sup>. Parce que la mort est coextensive à la vie, en désespérer absolument revient conséquemment à désespérer de la vie<sup>206</sup>; et c’est à accepter cette corrélation, en conscience et dans sa chair, que se voue le Mersault de *La mort heureuse*. La mort, certes, triomphera à terme de toute existence particulière, mais cela, d’une part, n’aliène en rien la valeur de cette existence, qui dure

---

<sup>203</sup> Les citations qui suivent sont de Marcel Conche, « L’apparence », *op. cit.*, pp. 280, 285, 278.

<sup>204</sup> Voir à ce sujet *L’existence malheureuse* de Jean Grenier, qui analyse la corrélation « naturelle » du bien et du mal, du bonheur et du malheur, du bon et du méchant, du meilleur et du pire.

<sup>205</sup> Bien qu’il puisse être vécu comme tel – ce qui explique que Camus soit « partagé entre un être qui refuse totalement la mort et un être qui l’accepte totalement »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1136.

<sup>206</sup> Ou alors : « Se révolter contre la nature revient à se révolter contre soi-même. C’est la tête contre les murs. La seule révolte possible est alors le suicide »; *L’homme révolté*, *op. cit.*, p. 83.

tant que « je » est en vie. Or, chez Camus, ce caractère inaliénable dépasse, d'autre part, la temporalité des particules – bien qu'il dépende parallèlement d'un ancrage temporel particulier pour être vécu et pensé. Sa pensée sur la vie et la mort, tout en transitant nécessairement par sa personne, transcende ainsi cette incarnation particulière pour embrasser l'existence comme factuel : la vie qu'il aime, c'est la sienne, bien entendu, celle qui, dans cette conjonction d'espace et de temps, constitue son occasion; mais c'est aussi, au-delà ou en deçà de lui, la vie pour elle-même, celle qui se donne à vivre, qui se déploie indéfiniment, en dehors de soi. « La vérité : la vie<sup>207</sup> », résume Marcel Conche. Dans cette optique, que la mort soit le dénouement de toute existence individuelle n'enlève rien à la vérité affirmative de la vie, qui, aux yeux de Camus, demeure inexpugnable, en dépit de tout ce qui, à l'intérieur, la contrarie. C'est en ce sens très certainement, c'est-à-dire selon cette orientation, qu'Alain a raison de dire que « plus la vie est belle, moins nous craignons de la perdre<sup>208</sup> ». Une partie de Camus, qui multiplie les assertions de même portée<sup>209</sup>, tend indubitablement dans cette direction.

---

<sup>207</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 272. Dans « Le désert », Camus écrit pour sa part : « Ce qui compte, c'est la vérité. Et j'appelle vérité tout ce qui continue »; *Noces*, dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 128.

<sup>208</sup> Alain, *Les aventures du cœur*, IX; cité dans *La mort*, textes choisis et présentés par Patrick Dupouey, Paris, Flammarion, coll. « Corpus », 2004, p. 13.

<sup>209</sup> Dont celles-ci, 1949 : « La Beauté, qui aide à vivre, aide aussi à mourir »; 1958 : « Tipasa : Le ciel gris et doux. Au centre des ruines les coups de la mer un peu agitée viennent relayer les pépiements des oiseaux. Le Chénoua énorme et léger. Je mourrai et ce lieu continuera de distribuer plénitude et beauté. Rien d'amer à cette idée. Mais au contraire sentiment de reconnaissance et de vénération »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, pp. 1062, 1271. Et, dans « La mer au plus près », rédigé en 1953, cette phrase : « Certaines nuits dont la douceur se prolonge, oui, cela aide à mourir de savoir qu'elles reviendront après nous sur la terre et sur la mer »; *L'été*, *op. cit.*, p. 623.

De ce rapport singulier à l'existence<sup>210</sup> résulte, faut-il le rappeler, que la vie vaut d'être vécue, qu'elle vaut la peine qu'elle fait aussi vivre<sup>211</sup>. Ce résultat, certainement influencé par une joie naturellement ensemencée de vivre, explique que l'idée d'innocence soit chez Camus initialement condensée en une image qui transpire l'appétit de vivre – l'on sait assez, en effet, ce que cet appétit, inextinguible même aux heures les plus sombres, a d'intrinsèque chez celui pour qui tout a commencé « par la plénitude<sup>212</sup> ». Cette image se déploie dans « L'été à Alger<sup>213</sup> », petit essai de typologie, ainsi que nous pourrions le définir, qui rend hommage au style de vie des Algérois, et des Algériens par extension. Hommage ne veut pas dire dithyrambe, et Camus s'y montre déjà conscient des revers liés à cette spécificité existentielle. Mais ce que donne à lire ce témoignage, en dépit des réserves qui le ponctuent, c'est une admiration sans bornes pour cette manière de faire corps avec l'existence. Manière qu'illustre à merveille la scène suivante.

Attablé dans un dancing d'Alger, le jeune Camus suit des yeux un couple enlacé qui valse dans la lumière déclinante du crépuscule. Robe bleue sur fond vert. La danseuse colle son corps mouillé par l'effort contre un partenaire qui l'éloigne et le rapproche au gré de la musique. Son rire de bonheur et son odeur de jasmin emplissent la salle. « L'idée que je me fais de l'innocence, écrira Camus au souvenir de ce spectacle, c'est à des soirs semblables que je la dois<sup>214</sup>. » De quoi s'agit-il ici? De la beauté de cette vie, bien entendu, qu'encense chacune des pages du recueil. Mais aussi

---

<sup>210</sup> Singulier en ce qu'il transcende le particulier pour mettre sur le chemin du vrai, et non pas simplement de mon vrai à moi. « Celui qui médite, écrit encore Marcel Conche, ne se laisse guider que par l'idée de *vérité*, il ne veut rien d'autre »; « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 118.

<sup>211</sup> On peut estimer que *sa* vie n'en vaut pas la peine, mais c'est là s'attacher à des conditions ou des circonstances auxquelles ne se réduit pas *la* vie. On ne peut donc fonder ce jugement sur la valeur « intrinsèque » de la vie, dire que c'est là l'essence de la vie.

<sup>212</sup> « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 609.

<sup>213</sup> Un des quatre essais qui composent *Noces*, recueil paru en 1938 à Alger.

<sup>214</sup> « L'été à Alger », *Noces*, *op. cit.*, p. 121.

de la beauté de celles et ceux qui la vivent. La chose, on le sait, est moins aisée qu'il n'y paraît. « L'été à Alger » n'élude pas cette difficulté, bien au contraire : la passion de vivre à laquelle se consacre l'essai ne va jamais sans son ombre funeste, qui, loin de se tenir en coulisses, évolue à l'avant-scène aux côtés de son inséparable moitié. De ce voisinage entre la vie et la mort, il ressort que les innocents auxquels songe alors le narrateur sont ceux et celles qui vont mourir et qui, malgré tout, vivent pleinement. « Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux<sup>215</sup> », dira plus tard Caligula. Or, dans ce cas-ci, la mort à venir n'empêche pas de goûter au bonheur présent.

Les innocents, dans un premier temps, sont ainsi ces êtres qui empoignent la vie et valsent avec elle – non pas, encore une fois, pour sublimer la certitude de la fin, mais bien pour célébrer la vie sur fond de mort. Car les fils et filles d'Algérie, dit celui qui se compte au nombre, ne trichent pas, c'est-à-dire qu'ils ne rusent pas avec l'existence. Ce qu'admire par-dessus tout celui qui les regarde alors vivre, c'est cette manière de ne rien éluder<sup>216</sup>. Ce peuple – digne en cela de la fierté espagnole qu'il affectionne pareillement – prend la vie de plain-pied, avec tout ce qu'elle comporte; à l'abri des détours et des complications, il ne cherche pas ailleurs ni plus loin : « tout entier jeté dans son présent [il] vit sans mythes, sans consolation<sup>217</sup> ». Nul besoin, dans ces conditions, de poser sur la vie les « masques ridicules<sup>218</sup> » de l'art, puisque ce peuple, doté d'une passion lucide, possède le pouvoir de faire *un* avec le contenu de ses jours. Pour lui, vivre équivaut à embrasser le tout de l'existence, tout de go – et tout au contraire des individualités compassées des contrées

---

<sup>215</sup> Caligula, *op. cit.*, p. 332.

<sup>216</sup> Cette admiration, Camus, à 15 ans de distance, la formulera ainsi : « il y a ainsi une volonté de vivre sans rien refuser de la vie qui est la vertu que j'honore le plus en ce monde »; « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 613.

<sup>217</sup> « L'été à Alger », *op. cit.*, p. 124.

<sup>218</sup> « Car les mythes sont à la religion ce que la poésie est à la vérité, des masques ridicules posés sur la passion de vivre »; « Le désert », *op. cit.*, p. 133.

septentrionales, qui cherchent des raisons à la vie, alors qu'il s'agit simplement de vivre. Avec *Noces*, ode à ceux et celles qui marchent dans les pas de la vie en regardant la mort dans les yeux, l'innocence est proche parente de l'amour de vivre. Les innocents s'apparentent précisément à ceux qui disent oui à la vie, qui y adhèrent, non pas de « haut en bas » (p. 709) comme le voudra Clamence, mais de bas en haut.

Aussi n'est-il pas étonnant, au moment où est dite cette sorte d'innocence, de voir la critique remplacer la louange quand la peur de mourir prend le pas sur l'amour de vivre. Si *Noces*, par la bande, tourne en dérision l'échafaudage d'une dimension « arrière-mondaine », *L'envers et l'endroit* raille de front la manière de vivre des individus mis en scène qui, pour la plupart, se prémunissent contre l'existence au lieu de la prendre à bras-le-corps : croyances, souvenirs et pouvoir constituent alors autant de « masques ridicules » travestissant l'existence. « L'ironie », titre du premier essai, c'est que ces refuges, dont ils ont voulu faire des forteresses imprenables, ne pourront pourtant rien contre l'assaut inévitable du temps et de la mort. Pathétique protection, lit-on ici entre les lignes, qui expriment *a contrario* le refus d'arrimer l'existence à une affabulation qui la soutiendrait, la vie, chez Camus, se portant pour ainsi dire d'elle-même. L'innocence, si elle avait alors été évoquée, aurait sans doute été teintée de la couleur négative que Camus prête à la crédulité. Car, déjà, la crédulité empêche à ses yeux cette « certaine vie libre et nue<sup>219</sup> » qu'invoquera le « Prière d'insérer » de *L'exil et le royaume*, en ce qu'elle implique « la servitude et la possession<sup>220</sup> » : la certitude que la crédulité recèle (ou appelle de ses vœux) enchaîne la vie à une conviction qui la détourne d'elle-même – la certitude étant bien, comme l'écrit Conche, « le

---

<sup>219</sup> Voir note 102.

<sup>220</sup> « Prière d'insérer » de *L'exil et le royaume*, *op. cit.*, p. 123.

caractère de la foi<sup>221</sup> ». Ce que couve cette foi, c'est l'espoir qu'il y ait plus que ce qu'il y a. Ces personnages, parant l'existence de beaux atours pour en couvrir la dure nudité, trahissent autrement dit leur dénuement : il faudrait tant, laissent-ils entendre, que ce ne soit pas que ça. Calomnie du réel, dirait Nietzsche. L'ironie, c'est alors que ce « il y a » dont ils ne peuvent se satisfaire passe sans qu'ils y goûtent : trop occupés à repousser la mort avec la force de leurs convictions, ils auront au final oublié de vivre<sup>222</sup>. Pour vivre pleinement, et non à couvert ou par procuration, il faut donc aimer la vie, conclut celui qui se trouve alors à l'aube de son existence, et la condition de cet amour est l'acceptation du tout de cette vie : les innocents, répétons-le, sont ceux et celles qui, sachant le néant à venir, n'en aiment pas moins la vie.

---

<sup>221</sup> Marcel Conche, « Quelle philosophie pour demain? », *Quelle philosophie pour demain?*, op. cit., p. 55.

<sup>222</sup> Or, ce que manifeste le narrateur à leur égard n'est plus ici de la sévérité, mais de la compassion; il ne juge plus, mais déplore : quel dommage, suggère-t-il, de vivre ainsi. Bien entendu, ce sont là les paroles de la jeunesse inexpérimentée. Ayant déjà médité sur l'existence, Camus a alors certes compris un certain nombre de choses, mais l'expérimentation de plusieurs de ces contenus de pensée lui fait encore défaut. Il sait mal, autrement dit, ce que, dans la durée, peut coûter une vie : « Depuis le temps où ces pages ont été écrites, écrira-t-il en 1958, j'ai vieilli et traversé beaucoup de choses. J'ai appris sur moi-même, connaissant mes limites, et presque toutes mes faiblesses »; « Préface » de *L'envers et l'endroit*, op. cit., p. 36. Avec le temps, Camus relatera donc ces existences démunies sur un ton plus juste, celui non plus de l'appréhension distanciée, mais de la compréhension incarnée : une critique doublée de l'humilité de celui qui a entretemps vécu, et qui, aux êtres de papier qu'esquissent notamment les nouvelles de *L'exil et le royaume*, insufflera vie de l'intérieur. Mais si la loi du cœur guide de plus en plus son écriture – jusqu'au cycle projeté de l'amour –, elle n'est pas absente des premiers essais : c'est elle aussi qui prête attention à ces vieilles gens que personne ne regarde ni n'écoute et qui s'efforce de déchiffrer leurs motivations, bien que l'intelligence y voie, par ailleurs, de piètres consolations. Chez Camus, le jugement se sépare rarement d'une affection à l'égard de ceux et celles qui, comme lui, sont aux prises avec une condition dont il saisit tôt la difficulté. Et même s'il n'en a pas lui-même éprouvé toutes les difficultés, le jeune Camus sait au moins ceci qu'il ne sait pas alors parfaitement de quoi il parle. Estimant, au contraire de la vieille dame qui lui confie alors sa détresse, « qu'il valait mieux être à la charge des autres que de mourir », le « jeune homme » corrige aussitôt : « mais cela ne prouvait qu'une chose : que, sans doute, il n'avait jamais été à la charge de personne »; « L'ironie », *L'envers et l'endroit*, op. cit., pp. 39-40. La prise en compte de cette difficulté le préservera de la tentation du mépris, et donc de la condamnation. De sorte que ceux qui ne savent pas mais qui vivent comme s'ils savaient ne formeront jamais, dans sa perspective, une catégorie fermée – les « salauds », par exemple. L'innocence, chez lui, concerne pour finir autant ceux qui se racontent des histoires que ceux qui s'efforcent de ne pas s'en raconter.

## De la première à la deuxième innocence

Chez Camus, cette innocence obtenue par le détour de la pensée<sup>223</sup> doit beaucoup à la teneur d'une innocence « première ». De cette première couche d'innocence, nous pourrions dire, de manière générale, qu'elle correspond au moment où « le temps nous porte<sup>224</sup> »; c'est celle, autrement dit, où nous sommes « innocents sans le savoir<sup>225</sup> ». L'innocence dont il retourne renvoie ainsi à une coïncidence initiale, à une sorte d'adhérence primitive à l'existence<sup>226</sup>. Bien qu'il la rattache à l'adhésion que nous venons d'évoquer, nous reporterons sur cette adhérence la description de Pierre Grouix voulant que l'innocence camusienne soit un état « qui ne connaît ni la culpabilité ni l'histoire<sup>227</sup> », en précisant toutefois qu'il s'agit dans ce cas non pas d'une suspension, mais plutôt d'une non-opérationnalité des dimensions de l'être et du temps. Le présent qui en découle ne s'apparente donc pas à un présent qui dure, c'est-à-dire à une présence *au* monde, mais à un présent qui recommence indéfiniment, à une succession de présents qui porte imperceptiblement *dans* le temps – temporalité que court-circuitera éventuellement la conscience du temps, inaugurant alors « le moment où il faut le porter<sup>228</sup> ». Or, tant que rien ne le freine, se meut dans l'espace-temps auquel il est lié chaque « premier homme », formant avec l'immédiateté du monde un tout au sein duquel il progresse sans se rendre compte qu'il y a progression; tant que ne l'a pas déchirée la

---

<sup>223</sup> Innocence qu'il qualifiera plus tard d'« innocence au 2<sup>e</sup> degré »; « Appendices du *Premier homme* », dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 933.

<sup>224</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 228.

<sup>225</sup> « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 610.

<sup>226</sup> Cette unité rappelle la synthèse existentielle que Sartre prête à l'expérience irréfléchie, si ce n'est que chez lui, en raison de l'omniscience d'une conscience dont tout aveuglement suppose nécessairement la mauvaise foi, ce premier élan vital recouvre en fait un mensonge à soi – ce qui n'a évidemment rien à voir avec la spontanéité toujours à reconquérir de l'innocence camusienne. Plus près de la sensibilité camusienne, peut-être parce que tous deux « insérés plus naturellement dans l'histoire » (Philip Knee, *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 91), le « sujet pré-personnel mondain » de Merleau-Ponty qui, à l'insu ou en deçà de la conscience réfléchie, adhère primitivement au monde qui est le sien et s'y meut avant de s'y savoir mouvant, « cette motricité constitu[ant] une sorte d'intentionnalité originaire »; *ibid.*, p. 81.

<sup>227</sup> Pierre Grouix, « Innocence », *op. cit.*, p. 416.

<sup>228</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 228.



conscience réflexive, cette unité empirique perdure, et d'autant si elle est heureuse, traînant avec elle un univers, son univers, dont elle ne se sépare pas. Dans le cas de Camus, cette lancée inaugurale fut si heureuse qu'il parlera plus tard, nous l'avons dit, d'une plénitude originelle. Chez lui, l'insouciance à l'égard de l'avenir, typique de cette époque de la vie, se conjugue à un abandon au(x) présent(s), présent(s) plein(s) lorsque richesses naturelles et élan vital se rejoignent. Pas étonnant que l'amour ait germé sous de tels auspices : « La vérité du monde, résumera ultérieurement Camus, était dans sa seule beauté, et dans les joies qu'elle dispensait<sup>229</sup>. » D'une joie à l'autre, le jeune homme s'élance alors, enivré des nourritures terrestres qu'offre son paysage originel : ivresse existentielle. « Ces heures vécues dans l'innocence, écrit Jean Daniel, sont comme des flèches [...]. Dans cette ascension qui ne s'observe pas, qui détient une vérité pleine et suffisante comme une preuve ontologique, on ne se trouve ni jeté dans le monde ni abandonné des dieux mais projeté par soi-même<sup>230</sup>. » Chez Camus, le courant existentiel, l'union avec les éléments, sont si puissants qu'ils semblent atteindre par moments force d'absolu – absolu dont la sortie, forcément abrupte, équivaut à une rupture, selon Jean Daniel.

Mais l'innocence à laquelle ce dernier fait allusion ne correspond déjà plus tout à fait à l'innocence que nous avons dite « première ». De cette coïncidence inaugurale – ou « état de communion<sup>231</sup> », comme en parle Jean Grenier, dont on « jouit innocemment » du fait, précisément, qu'il n'est pas su –, Camus ne sort pas abruptement, c'est-à-dire au moyen d'une cassure<sup>232</sup>. C'est du moins ce

---

<sup>229</sup> « Préface aux *Îles* de Jean Grenier », *op. cit.*, p. 621.

<sup>230</sup> Jean Daniel, *op. cit.*, p. 120.

<sup>231</sup> Jean Grenier, *Absolu et choix*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Initiation philosophique », 1970 [1961], p. 7.

<sup>232</sup> Et Camus, sa vie durant, ce qui le tient peut-être à l'abri du séparatisme qu'il reproche à Sartre, gardera l'habitude de corriger l'élan au lieu de changer radicalement de cap.

qu'il laisse entendre au souvenir d'une époque que fait revivre sa préface à la réédition des *Îles* de Grenier. Quand, à la faveur de ce livre, son expansion vitale est ralentie par la considération soudaine de l'envers d'un décor où toujours reparaissait le beau temps<sup>233</sup>, il n'a pas alors le réflexe de rejeter en bloc ce que, par unilatéralité du regard, il avait tenu pour l'unique réalité. Il n'y a ni réduction à néant ni même soustraction de ce qui prévalait, mais plutôt addition, la beauté des apparences se « doubl[ant]<sup>234</sup> » de la conscience de leur fugacité. Bien entendu, ce détour par la pensée l'éloignera de ses premiers attachements, dont il mesurera toute l'emprise dans la distance. Mais, loin de rompre avec ses « dieux naturels<sup>235</sup> » sur la base d'un pouvoir de séduction aveuglant, Camus en vient plutôt à se méfier de l'avidité comme d'une dépendance à son propre plaisir – le retour de la conscience sur elle-même débouchant non pas sur une négation, mais sur une réserve<sup>236</sup>. Et cette réserve laisse intactes dans la mémoire vive et la splendeur des paysages originels et la joie d'être qu'ils ont exaltée. Il y a eu l'innocence et, en dépit de la conviction ultérieure voulant que « rien ne va[ille] que par [la conscience]<sup>237</sup> », ce fut une bénédiction. Cette bénédiction avait toutefois son revers : c'était une « heureuse barbarie<sup>238</sup> », ainsi que Camus la qualifiera rétrospectivement. « Heureuse », en ce que, initiant au plaisir d'être soi dans le monde, elle favorise la création de liens, le sentiment d'appartenance, c'est-à-dire l'insertion dans la vie et l'incarnation de soi. Mais « barbarie », parce qu'il y a assurément de l'arrogance et de l'aveuglement dans cette unilatéralité spontanée, qui pousse implicitement à croire que le monde

---

<sup>233</sup> Et ce, malgré les vastes zones d'ombre que sont, par exemple, la pauvreté, la gouvernance tyrannique de la grand-mère, le silence de la mère et l'apparition de la tuberculose.

<sup>234</sup> « Ce livre, en effet, sans nier la réalité sensible qui était notre royaume, la doublait d'une autre réalité qui expliquait nos jeunes inquiétudes » ; « Préface aux *Îles* de Jean Grenier », *op. cit.*, p. 622.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 621.

<sup>236</sup> Que Camus, répétons-le, appelle aussi « gauchissure de la pensée ».

<sup>237</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 228.

<sup>238</sup> « Préface aux *Îles* de Jean Grenier », *op. cit.*, p. 621.

est là pour son propre plaisir. L'adhérence à l'immédiateté du monde, si elle comporte plusieurs bénéfices, implique simultanément un manque de distance – l'ignorance devenant ainsi problématique –, qui peut notamment se traduire en une propension à l'impérialisme de soi.

Or, même si elle s'effectue au prix d'une reconduction ininterrompue de soi qui risque d'engendrer la réduction du monde au particulier, il n'y a pas lieu de se sentir coupable ou fautif à l'égard de cette lancée initiale. On peut se reprocher, comme le fera le Sartre des *Mots*, de s'y être adonné avec trop de ferveur – c'est-à-dire, dans son cas, de s'être laissé prendre au jeu des grands. Nul besoin, en revanche, lorsque levant le voile sur la part d'illusion qui s'y est jouée, de la juger nulle bien qu'avenue; nul besoin, autrement dit, d'appuyer la note<sup>239</sup>. Il faut dire que chez Sartre le déficit de conscience a tout du crime de lèse-majesté, de lèse-liberté : on s'était cru soi-même, fait de sa propre pâte, et l'on se découvre pétri des désirs d'autrui; il aurait pourtant fallu ne pas se raconter d'histoires, il aurait fallu savoir. Et le « qui perd gagne » que Philip Knee<sup>240</sup> place en tête de l'intellection sartrienne opère dès lors : soudainement privé du levain panégyrique qui avait fondé son identité, évidé donc – du moins en pensée – de la « fausse » mie de sa personne, Sartre acquiert en retour une certitude sur laquelle il reporte l'absolu de l'innocence première : celui de l'imposture. Comme quoi Clamence n'a pas tort quand il dit : « On appelle vérités premières, celles qu'on découvre après toutes les autres, voilà tout » (p. 735). Regrettant de ne pas avoir vu clair plus tôt dans ce qui lui apparaît désormais comme une farce familiale au sein de laquelle il faisait figure de bouffon nourri aux applaudissements, Sartre se voudra d'abord *a contrario* de ce donné

---

<sup>239</sup> « Glissez, mortels, n'appuyez pas », disait la grand-mère maternelle de Sartre; Jean-Paul Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 212.

<sup>240</sup> Philip Knee, *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, op. cit.

primordial<sup>241</sup>. Chez lui, la première innocence existentielle, coïncidence dont jouit l'en-soi, apparaît ainsi entachée, non seulement du fait que cette époque irréfléchie est exempte de la liberté réflexive qui sera celle du pour-soi, mais aussi en raison du caractère désiré de cette jouissance que la conscience met à nu : le soi se découvre toujours inauthentique parce qu'il prenait au fond plaisir à jouir de lui-même, c'est-à-dire, dans le cas de Sartre, à se complaire dans le rôle qu'on voulait qu'il campe. Dès lors, c'est-à-dire du moment où il conçoit cette vaste fumisterie, Sartre se montrera aussi impitoyable<sup>242</sup> envers les trompeurs que le trompé, qui s'avère en réalité un collaborateur de la première heure. De cette entreprise de démystification menée par une conscience qui a fait du négatif la seule issue possible, l'innocence ressortira comme délavée : privé de la possibilité même de l'authenticité, l'accord à soi, au monde, sera toujours une complaisance à démasquer<sup>243</sup>.

Rien de tel, on le sait, chez celui qui jamais ne reniera le « oui » de ses origines. Entre Sartre et Camus, il semble effectivement y avoir la même différence que celle qui sépare la pluie et le

---

<sup>241</sup> Bien que, par ailleurs, il considère que tout origine du rapport vécu au monde et que l'unique exigence morale valable est d'y retourner, l'enfermement du soi dans la conscience réflexive étant à ses yeux une seconde « chute ».

<sup>242</sup> Dans ce reniement entre certainement une part du mépris que toute une génération a voué à la bourgeoisie, comme il serait plus tard honteux d'être un occidental blanc, avec comme conséquences le fait, d'une part, de renoncer à une part de soi-même, et l'illusion, d'autre part, d'un auto-engendrement à partir du degré zéro. Si la conscience sartrienne est conscience du néant, c'est aussi qu'elle fait le vide, évacuant en quelque sorte les contenus jugés illusoire pour ne garder que la structure, contenant vidé qu'il s'agira alors de remplir : mais comment faire le plein à partir du vide ? En « sautant », dans les termes camusiens, c'est-à-dire au moyen de ruptures, d'arrachements, d'accommodements déraisonnables.

<sup>243</sup> Flairant les commodités du conformisme et les confort de pensée, la critique sartrienne est plus que purifiante : elle est décapante. Or, cette manière de tout considérer comme originairement vicié, en plus d'être fautive en raison, lui jouera de mauvais tours. Et la difficulté de Roquentin à entrer dans sa vie, à *s'être* – difficulté que ne résoudra pas le projet d'écriture, s'il faut en croire la conception du littéraire qu'exprime *Les mots* –, parce que tout choix existentiel étant finalement impur du fait de son ancrage dans les miasmes soporifiques de l'amour-propre, pourrait sans doute se lire à la lumière de ce « non » qui a tout recouvert, mais qui ne parvient pas à ensevelir le désir criant d'une adhésion. Voir à ce sujet : Jean-François Mattéi, « Camus et Sartre : de l'assentiment au ressentiment », *Cités*, vol. 2, n° 22, 2005, pp. 67-71, <https://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-67.htm>.

soleil<sup>244</sup> – terminologie atmosphérique à laquelle a aussi recours Michel Onfray pour marquer l'écart ontologique entre les humeurs tranchantes des consciences malheureuses et l'admission généreuse des êtres baignés de lumière. Chez Camus, le plaisir d'être soi paraît non seulement naturel, amour de soi à la fois simple et légitime donc, mais aussi nécessaire, en ce qu'il prépare l'adhésion, sorte de prédisposition à l'amour de vivre. Or, cet amour, s'il prend source dans ses premiers accords au monde, ne trouve son souffle que dans la distance – sans quoi il demeure avidité, faim jamais rassasiée. Dans la distance, Camus comprend que dévorer la vie, ce n'est pas encore la goûter. Et c'est ce sens du goût, de l'appréciation, que lui procure la conscience du temps, de soi dans le temps. Aussi ne regrette-t-il pas d'être pour ainsi dire chassé de sa première innocence, puisque le lien de dépendance et de possession qui l'unissait au monde se défait au profit d'un lien moins étroit : il n'y a pas perte, mais gain, c'est-à-dire ici reconnaissance, dans les deux sens du terme; ce qu'il a pris au monde pour se remplir, Camus le lui rend par la force d'un amour ample qui embrasse le tout de l'existence. Ce dont Camus témoigne avec *Noces*, et dont la plume relaye alors la pensée nietzschéenne, c'est, nous l'avons vu, d'un amour inconditionnel pour cette vie finie, amour d'une destinée terrestre et mortelle; *amor fati*, à condition qu'il soit question d'assomption, et non de résignation, à condition, autrement dit, que la révolte y soit admise. Si l'innocence qui en découle se passe d'explication<sup>245</sup>, c'est que cet amour est don, et que celui qui se donne ainsi à la vie n'a de comptes à rendre à personne : il aime. En dehors des pages de *Noces*, l'illustration exemplaire de cet accord revient à Meursault qui, dans la solitude de sa cellule, non

---

<sup>244</sup> C'est ainsi que Raphaël Enthoven évoque leur rapport, dans le documentaire de Joël Calmettes, *Camus, Sartre : une amitié déchirée*, sorti en 2014; <http://www.dailymotion.com/video/x3a6uqe>.

<sup>245</sup> « L'innocent est celui qui n'explique pas », écrit alors Camus dans ses carnets; note du 15 novembre 1937, *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 839. Dans cette même note, Camus cite Giraudoux : « L'innocence d'un être est l'adaptation absolue à l'univers dans lequel il vit. » Dans le cas de l'innocence première, l'univers auquel s'adapte l'être est particulier, alors que l'univers qu'embrasse l'innocence second degré se dépersonnalise, se décroïsonne.

seulement accueille les yeux ouverts sa mort prochaine, mais consent, dans l'intimité d'un cœur qui s'ouvre pour la première fois, à ce que la vie aura été pour lui : « tout est bien », suggère en ce sens sa fin, à la manière d'Œdipe revenant sur son destin. Malgré la mort, malgré l'absurde, Camus n'a cessé d'aimer la vie; ou à cause d'eux, de l'aimer désespérément. Et fort de cet amour fondateur et fondamental, il a longtemps avancé comme si sa progression était en quelque sorte assurée – très semblable en cela au pauvre Jonas, obscurément convaincu qu'une bonne étoile<sup>246</sup> guide ses pas, et qui n'évitera pourtant pas la déroute. La sortie de cette sorte d'innocence sera, de fait, plus difficile.

Car l'amour de vivre ne recouvre pas totalement le fait de vivre : il y a entre le plan de l'expression, si sentie et sincère soit-elle, et le plan de l'expérience un hiatus que rien ne saurait combler. Camus ne l'ignore pas, qui écrit déjà : « Vivre, bien sûr, c'est un peu le contraire d'exprimer<sup>247</sup>. » Mais il ne sait pas encore l'ampleur que peut atteindre le fossé – ampleur qu'il mesurera avec le temps. Avec le temps, en effet, l'amour de vivre qu'il prête aux Algérois dans « L'été à Alger », et qu'il rend alors sans ambages parce que c'est aussi le sien, n'ira plus de lui-même, sa facilité à vivre, ainsi que le suggérait Maurice Blanchot, s'étant au passage quelque peu compliquée<sup>248</sup>. C'est cet amour qu'il voudra raviver, lorsque, en cette difficile année 1952, il arpente de nouveau le chemin

---

<sup>246</sup> Camus, 1950 : « Je n'ai jamais vu très clair en moi pour finir. Mais j'ai toujours suivi, d'instinct, une étoile invisible... »; 1952 : « Ce qui m'a toujours sauvé de tous les accablants c'est que je n'ai jamais cessé de croire à ce que, faute de mieux, j'appellerai "mon étoile". Mais aujourd'hui, je n'y crois plus »; Alger, 18 janvier 1956 : « Oui, je me suis levé heureux, pour la première fois depuis des mois. J'ai retrouvé l'étoile »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, pp. 1075, 1143, 1241.

<sup>247</sup> « Le désert », *op. cit.*, p. 128. Ou encore : « Il y a un temps pour vivre et un temps pour témoigner de vivre »; « Noces à Tipasa », *op. cit.*, p. 109.

<sup>248</sup> 1952 : « Les hommes apprennent peu à peu à vivre. Et moi pour qui la vie était si naturelle, j'ai peu à peu désappris de vivre jusqu'à ce moment où chacune de mes actions et de mes pensées ajoute à la souffrance ou au malaise des autres ou de moi-même, au poids insupportable de ce monde dont j'ai commencé cependant par tant jouir »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1144.

vers Tipasa : « Cet élan que j'étais venu chercher ici, je savais bien qu'il ne soulève que celui qui ne sait pas qu'il va s'élancer. Point d'amour sans un peu d'innocence<sup>249</sup>. » Si amour et innocence restent toujours liés, leur relation semble s'être inversée : l'amour, qui garantissait en quelque sorte l'innocence, dépend désormais de l'innocence; il ne se situe plus en amont mais en aval. Et l'innocence, qui accompagnait la conscience de la fin, renvoie maintenant à une certaine ignorance – ignorance qui n'est pas sans rappeler l'insouciance première. Retour à la case départ? Oui et non. Non, dans la mesure où il n'est ni possible de revenir au degré zéro de la conscience<sup>250</sup>, ni surtout souhaitable, puisque l'amour est tributaire de cette conscience. Mais oui, en ce qu'il s'agit de retrouver la légèreté qui berçait cette époque, l'élan qui était alors spontané, dénué du souci de l'après-coup. De la réunion de ces deux temps, ceux de l'adhérence et de l'adhésion<sup>251</sup>, les cahiers préparatoires au *Premier homme* disent la nécessité : « accepte[r] ce qui vient avec les conséquences », c'est ainsi « retrouver le contact direct, sans intermédiaire, donc l'innocence<sup>252</sup> ».

### **L'histoire de l'innocence, l'innocence dans l'histoire**

Mais, que le fil qui les relie, et qui a conduit Camus de l'innocence à l'amour, puis de l'amour à l'innocence, n'ait pas été rompu<sup>253</sup> ne l'empêche pas de s'être distendu dans le temps. Entre l'époque de ses noces avec le monde et celle de son retour sur les lieux qui ont symbolisé cette union, 15 années ont passé, au cours desquelles le ciel de l'Europe et la conscience camusienne se sont parallèlement appesantis : ciel bas et cœur lourd ont ainsi progressivement pris le pas sur cette

---

<sup>249</sup> « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 610.

<sup>250</sup> La conscience étant, de toute façon, toujours conscience « de ».

<sup>251</sup> La légèreté devenant alors « esprit de légèreté », que Camus, en héritier de Nietzsche, oppose à « l'esprit de lourdeur »; voir « Les amandiers », *L'été, op. cit.*, pp. 586-588.

<sup>252</sup> « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, pp. 932-933.

<sup>253</sup> De sorte que, s'il sera parfois difficile de le retrouver, jamais il ne sera perdu.

ouverture à la vie qu'avait initialement exprimée la pensée. Si le passage de l'innocence première à l'amour de vivre a été le fait, d'après la préface aux *Îles*, d'un désenchantement opéré par la culture, la désillusion que connaîtra par la suite l'innocence de son amour peut être dite « historique » : c'est au contact de l'histoire que cette innocence perdra quelques plumes. Non pas que Camus eût souhaité rester à l'écart d'une histoire salissante pour préserver la pureté de son être, ainsi que Sartre voudra le faire croire dans sa « Réponse à Albert Camus » : c'est précisément au nom de cet amour, et non simplement en vertu de la haine, qu'il prendra part au combat – différence fondamentale que reconduira l'opposition Kaliayev/Stepan à l'heure du terrorisme. Ni, par ailleurs, que l'histoire eût constitué à ses yeux une sorte de dégradation : chez celui qui rejette religion et métaphysique en tant que calomnies du corps, du monde, de la vie vécue, le domaine de l'histoire, c'est-à-dire ici du temps<sup>254</sup>, est celui de l'humain – et de cette inscription spatiotemporelle, les figures de l'absurde feront leur *modus vivendi*. L'incarnation n'est donc pas pour lui une chute, mais une chance, l'occasion unique d'éprouver cette vie.

« Éprouver » : le terme est juste, car il s'agit aussi d'une épreuve. À cette épreuve que représente consubstantiellement la vie, Camus n'a jamais voulu se soustraire – bien qu'il ait ressenti, comme Saint-Exupéry, l'irrépressible envie de tourner le dos à la démesure de son époque<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> Précisons ici que, aux yeux de Camus, « les pensées centrées sur *l'histoire* sont celles qui mépriseront le plus le temps, ses effets, ses édifices et ses civilisations. L'histoire pour eux est ce qui détruit »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1247.

<sup>255</sup> « “Je hais mon époque”, écrivait avant sa mort Saint-Exupéry, pour des raisons qui ne sont pas très éloignées de celles dont j'ai parlé. Mais, si bouleversant que soit ce cri, venant de lui qui a aimé les hommes dans ce qu'ils ont d'admirable, nous ne le prendrons pas à notre compte. Quelle tentation, pourtant, à certaines heures, de se détourner de ce monde morne et décharné! Mais cette époque est la nôtre et nous ne pouvons vivre en nous haïssant »; « L'exil d'Hélène », *L'été, op. cit.*, p. 600. La nécessité de l'engagement ne se sépare pas chez lui de l'élan de la compassion : « Si l'époque n'était que tragique! Mais elle est immonde. C'est pourquoi elle doit être mise en accusation – et pardonnée »; six ans plus tard, en 1956 : « Parfois je me sens pris d'une immense tendresse pour ces gens autour de moi qui vivent dans le même siècle »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, pp. 1093, 1256.



D'innombrables assertions, nous y avons fait allusion en introduction, disent la nécessité de faire face, dont celle-ci, en lien avec le présent propos : « Un amour qui ne supporte pas d'être confronté avec la réalité n'en est pas un<sup>256</sup>. » Or, avec cette confrontation commence l'épreuve<sup>257</sup>. Car, dans ce passage « du domaine du possible au domaine du réel<sup>258</sup> », ainsi que le décrit Jean Grenier, l'idée doit se soumettre aux faits; et si ce passage, « fécond » selon Grenier, est nécessaire, sans quoi l'idée s'enferme dans l'abstraction, il n'en demeure pas moins difficile, idée et réalité n'ayant pas toujours de commune mesure. Dans le domaine du réel, c'est-à-dire en entrant plus avant dans l'histoire, entendue ici comme existence, il apparaîtra ainsi qu'aimer la vie n'équivaut pas forcément à vivre avec amour. Et l'idée d'innocence, qui était apparue clairement dans un tête-à-tête entre soi et la vie, se complexifiera alors.

On a souvent dit de Camus que sa difficulté grandissante à vivre était en lien étroit avec l'éloignement des rivages méditerranéens<sup>259</sup> – il a lui-même largement insisté sur l'aisance de vivre qu'ont suscitée les auspices ensoleillés de son enfance, au souvenir desquels, à défaut de proximité, il puisera plus d'une fois la force de continuer. Camus, resté en Algérie, eût-il été plus heureux? Son sentiment d'innocence, autrement dit, eût-il été préservé? Rien n'est moins sûr. Car ce qui entre ici en ligne de compte, ce n'est pas seulement le décor; ce sont aussi les aspirations individuelles, les rapports à autrui, les circonstances sociales et historiques, les aléas du destin, tous

---

<sup>256</sup> Note de février 1939; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 874.

<sup>257</sup> 1958 : « [...] J'ai appris encore ou à peu près, ce que coûtait l'amour. [...] "Il n'y a pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre", ai-je écrit, non sans emphase [...]. Je ne savais pas à l'époque à quel point je disais vrai; je n'avais pas encore traversé les temps du vrai désespoir »; « Préface » de *L'envers et l'endroit*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>258</sup> Jean Grenier, *Absolu et choix*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>259</sup> Pierre-Louis Rey : « On croirait parfois que la vraie coupure s'est produite, dans la vie de Camus lui-même, du moment où il a quitté l'Algérie pour Paris. La lumière des pays du soleil semble en effet une garantie du sentiment d'innocence »; « Culpabilité », *op. cit.*, pp. 193-194.

ces éléments qui, s'imbriquant les uns dans les autres, composent une vie. C'est bien la complexité de cette vie qui est en cause, celle qui porte et que l'on porte, sans toujours savoir où l'on s'en va. Or, à un moment de sa vie, Camus a cru savoir où il allait, qui il était. « À trente ans, écrit-il dans ses carnets, un homme devrait se tenir en mains, savoir le compte exact de ses défauts et de ses qualités<sup>260</sup>. » À l'aube de la trentaine, il donne en effet l'impression de se connaître, d'avoir circonscrit son être – le trait affirmé avec lequel il esquisse, à cette époque, les figures de l'absurde illustre bien cette assurance. Mais, ce sont là précisément des « dessins<sup>261</sup> », c'est-à-dire des projections, des prolongements de soi : partant de ce qu'il est alors, il reporte sur le plan de l'existence l'image de celui qu'il veut être; figures de style, oui, en ce qu'elles détaillent une certaine esthétique existentielle, que résume, chez Camus, une conjonction de lucidité et d'amour. Il n'a à ce moment-là, cela va de soi, aucune idée de celui qu'il sera dans les faits, ni de celui que les faits le forceront à être. À force de vivre, et embarqué de force dans l'histoire, il verra son assurance première soumise à l'épreuve du doute<sup>262</sup>, entendu à la fois comme mise et remise en question.

Cette histoire dans laquelle il sera embarqué, comme toute une époque, c'est bien entendu l'histoire avec un grand « H ». D'abord penseur de l'existence au sens individuel, Camus sera contraint d'adapter sa réflexion lorsque cette histoire franchira impunément les frontières. Mais il n'attendra pas l'hégémonie nazie pour appréhender le potentiel délétère de la volonté, trop humaine, de faire l'histoire, c'est-à-dire ici de s'arroger le pouvoir d'en diriger le cours. Il suit de près les tragiques

---

<sup>260</sup> Note du 30 juillet 1945; *Carnets 1935-1948*, op. cit., p. 1025.

<sup>261</sup> « Ils figurent seulement un style de vie », ajoute Camus; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 281.

<sup>262</sup> « À 20 ans j'étais sûr de moi beaucoup plus que je ne le suis maintenant que j'en ai quarante... », écrit-il dans un cahier de notes à l'usage du *Premier homme*; « Appendices du *Premier homme* », op. cit., p. 986.

événements qui préparent la guerre civile espagnole, et qui inspireront l'écriture de *Révolte dans les Asturies*, pièce collective dont la représentation est interdite en 1936 par le maire d'Alger. En plus de soutenir la cause républicaine contre le fascisme franquiste, les nombreux articles qu'il livre, notamment à *Alger républicain*, non seulement témoignent d'un intérêt soutenu pour l'actualité politique et sociale, mais dénoncent sans relâche les abus de pouvoir, qu'ils soient le fait de petits seigneurs locaux ou, plus largement, de l'administration coloniale. Évidemment, quand une furie des grandeurs venue d'outre-Rhin s'emparera de la scène européenne, toute l'attention de Camus, son action y compris, sera mobilisée. « [...] Vous avez fait ce qu'il fallait, nous sommes entrés dans l'Histoire<sup>263</sup> », déplore la « Quatrième lettre » à l'ancien ami allemand. À partir de l'indicible épreuve de la Seconde Guerre mondiale, l'Histoire, par son « mouvement informe et furieux<sup>264</sup> », pose problème aux yeux de Camus.

Car résister à la puissance de ce mouvement n'est pas chose aisée. Camus en fera lui-même l'expérience dans la foulée d'une épuration qui tourne vite à l'aigre. Contrairement à François Mauriac<sup>265</sup> qui, à la barre du *Figaro*, plaide pour la réconciliation nationale, Camus défend avec ferveur la refonte totale d'un système qui a graissé les rouages de la barbarie; la justice, croit-il dans un premier temps, doit se montrer révolutionnaire. Devant les visages hideux de la collaboration, la tentation de condamner est parfois proche de l'emporter. Or, prenant conscience

---

<sup>263</sup> *Lettres à un ami allemand*, « Quatrième lettre », dans *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 27.

<sup>264</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 320.

<sup>265</sup> Sur la controverse qui oppose alors Camus à Mauriac, et qui s'expose via leur quotidien respectif, *Combat* pour Camus, *Le Figaro* pour Mauriac, voir notamment; Raphaël Draï, « Camus et Mauriac : quelle justice? », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus. Du refus au consentement*, *op. cit.*, pp. 71-98; Jeanyves Guérin, « Face à Mauriac et à l'épuration », *Albert Camus : portrait de l'artiste en citoyen*, *op. cit.*, pp. 43-62; et Jacqueline Lévi-Valensi, « "Justice et charité" : le débat Camus-Mauriac », dans la « Notice » des « Articles publiés dans *Combat* », *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, pp. 1315-1317.

que la justice, dans le climat tendu où elle s'exerce, n'est pas toujours servie, Camus finit par admettre, à la faveur notamment de sa polémique avec Mauriac, que l'intransigeance, en ce qu'elle fait souvent l'impasse sur les nuances, ne rend pas forcément service : « Vous m'avez aidé, sans le savoir, à comprendre les vérités sur lesquelles mon cœur était aveugle<sup>266</sup> », concède-t-il alors à son adversaire. Du cœur, il lui en faudra à l'heure de la reconstruction, que s'arracheront idéologues de tous acabits. Si, fin 1945, dans l'entrevue à *Servir* citée en introduction, il se demande « comment il faut se conduire », d'autres s'embarrassent moins de cette question : non seulement se conduisent-ils comme bon leur semble – les valeurs, nous y reviendrons, ayant été reportées à la fin de l'histoire –, mais ils entendent conduire l'humanité dans la direction de leur choix. Après les fureurs de l'hitlérisme, le communisme voudra à son tour étendre son empire, s'autorisant toutes les violences pour y parvenir et renvoyant ceux qui les refusent à la culpabilité de la trahison. Face à ces nouveaux seigneurs de l'histoire<sup>267</sup>, l'intransigeance reparaît avec *L'homme révolté*, qui touche juste quand il vise les abus de raisons, mais rate légèrement sa cible quand il tisse une continuité entre des courants de pensée qui, sans être complètement hétérogènes, ne se superposent

---

<sup>266</sup> Extrait d'une lettre privée adressée à Mauriac, cité par Jeanyves Guérin et Élisabeth Le Corre dans l'entrée « Mauriac, François » du *Dictionnaire Albert Camus*; *op. cit.*, p. 521. Cette reconnaissance se fait aussi publiquement, fin 1948, devant un auditoire chrétien, au couvent des dominicains de Latour-Maubourg : « [...] J'avouerai volontiers ceci : il y a trois ans, une controverse m'a opposé à l'un d'entre vous et non des moindres. La fièvre de ces années, le souvenir difficile de deux ou trois amis assassinés, m'avaient donné cette prétention. Je puis témoigner cependant que, malgré quelques excès de langage venus de François Mauriac, je n'ai jamais cessé de méditer ce qu'il disait. Au bout de cette réflexion, et je vous donne ainsi mon opinion sur l'utilité du dialogue croyant-incroyant, j'en suis venu à reconnaître en moi-même, et publiquement ici, que, pour le fond, et sur le point précis de notre controverse, M. François Mauriac avait raison contre moi »; « L'incroyant et les chrétiens », *Actuelles*, *op. cit.*, pp. 470-471. Quelques mois plus tôt, Camus confie à ses carnets : « Déchirement d'avoir accru l'injustice en croyant servir la justice. Le reconnaître du moins et découvrir alors ce déchirement plus grand : reconnaître que la justice totale n'existe pas »; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 1117. Si « la justice est à la fois une idée et une chaleur de l'âme », elle perd de cette chaleur quand elle se fait idée reportée sur la totalité, devenant ainsi « cette terrible passion abstraite qui a mutilé tant d'hommes »; Camus, « Autocritique », article publié le 22 novembre 1944 dans *Combat* et repris dans *Actuelles*, *op. cit.*, p. 389.

<sup>267</sup> « Les nouveaux seigneurs et les grands inquisiteurs règnent aujourd'hui, utilisant la révolte des opprimés, sur une partie de notre histoire. Leur règne est cruel, mais ils s'excusent de leur cruauté, comme le Satan romantique, sur ce qu'elle est lourde à porter », écrit Camus dans *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 212.

pas toujours<sup>268</sup>. L'accusation, aussi grave que légitime dans son fondement, n'atteint toutefois pas, ici non plus, à l'absolu, l'extrémisme idéologique ayant une « excuse », qui est « la terrible époque<sup>269</sup> ». Pour autant, la systématisation du meurtre politique lui paraît définitivement injustifiable, en ce que, outre le fait d'absolutiser ses raisons, elle ne laisse aucune chance à l'innocence, les accusés en étant d'office privés, et les juges s'en privant dans un même mouvement. Or, la préservation de l'innocence reste aux yeux de Camus un devoir auquel on ne forfait que lâchement – et c'est pour honorer ce devoir que Kaliayev demandera à mourir<sup>270</sup>.

Mais, l'innocence de chacun perd du terrain à mesure que la culpabilité collective en gagne. « D'abord innocents sans le savoir, nous étions maintenant coupables sans le vouloir<sup>271</sup> », résume Camus de retour à Tipasa. Il cherchera alors à juguler cette culpabilité rampante en restreignant son champ d'action. Déjà en 1947, soit dix ans avant la publication de ses *Réflexions sur la*

---

<sup>268</sup> Paul Ricœur, bien qu'il « admire le livre de Camus parce qu'il se place au cœur des embarras de la pensée moderne, avec une franchise et un courage que rehausse encore un style impitoyablement sobre », critique la linéarité argumentative de *L'homme révolté* : « Ce qui me paraît devoir être mis en question, c'est l'enchaînement même que Camus croit discerner entre ces trois termes : absurde – révolte – révolution. Ce livre est à cet égard bien systématique et marqué par l'esprit de cohérence linéaire des philosophies de l'histoire dont il veut dissoudre le prestige meurtrier. [...] À supposer que la réflexion philosophique puisse unifier dans un seul geste métaphysique tous les refus des hommes, il est douteux que l'histoire avance sur la ligne unique que la réflexion dessine. Est-il certain que la révolution soit un transfert de la révolte métaphysique dans la réalité, qu'elle chemine aussi linéairement de la doctrine à la pratique? Il est frappant que l'analyse de Camus avance de livre en livre, comme si les révolutions étaient aussi purement idéologiques et cérébrales. [...] Je crains que Camus n'ait ici cédé à la tentation de placer sur une unique ligne, celle de sa propre question, tous les révoltés, pour poser dans toute sa force la question clef du livre, celle de l'innocence et de la culpabilité »; Paul Ricœur, « *L'Homme révolté* », *op. cit.*, pp. 136, 129, 130.

<sup>269</sup> Ainsi des existentialistes aux *Temps modernes* : « Coquinerie. Leur seule excuse est dans la terrible époque. Quelque chose en eux, pour finir, aspire à la servitude. Ils ont rêvé d'y aller par quelque noble chemin, plein de pensées. Mais il n'y a pas de voie royale vers la servitude. Il y a la tricherie, l'insulte, la dénonciation du frère. Après quoi, l'air des trente deniers »; note de 1952 des *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1147.

<sup>270</sup> Encore Ricœur : « Le drame de la révolte, c'est que l'insurrection devienne l'institution du meurtre. À quoi Camus oppose non point la non-violence absolue qui pactise avec le mal, mais la violence *délibérément* provisoire. Camus ne croit qu'à l'homme violent qui court un risque personnel immédiat et qui ne survit pas à son crime; il ne cache pas que son cœur est avec les terroristes russes de 1905 qui sautaient avec leur bombe. Il ne croit qu'aux insurrections qui tendent expressément vers des institutions rendant impossible la codification de la violence, qui instituent le pouvoir de protestation »; *op. cit.*, p. 128.

<sup>271</sup> « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 610.

guillotine, Camus confie à ses *Carnets* « qu'il est impossible de dire que personne soit absolument coupable et impossible de prononcer par conséquent de châtiment total<sup>272</sup> ». L'impossibilité dont il retourne est d'abord extérieure au coupable : déficit de savoir et défaut de pureté de la part de l'accusateur limitent la possibilité même d'une condamnation absolue – arguments que reprendra Camus dans son plaidoyer contre le meurtre légal que constitue à ses yeux la peine capitale. Mais elle concerne également son être intime : aucun individu « n'est coupable absolument » parce que « quelque chose en lui participe de la douleur<sup>273</sup> », le mal ayant ainsi partie liée avec le malheur – « châtiment sans jugement » qui, dira Jean-Baptiste Clamence, « garantit notre innocence » (p. 731). Dès lors, la part d'innocence que Camus reconnaît à chacun s'apparente bien, comme l'écrit Pierre Grouix, à « une donnée inaliénable<sup>274</sup> ». Le Camus des années 50, bien que de plus en plus conscient des lourds tributs de la responsabilité, n'a au fond pas tellement changé<sup>275</sup> : l'innocence humaine, depuis *Noces*, lui paraît avérée, et d'autant plus précieuse, par ailleurs, que, à l'ère de la sentence et des peines, elle est menacée d'extinction. L'innocence s'est cependant déplacée au fil du temps : d'abord attachée à sa personne, elle s'attachera de plus en plus aux autres. Le progrès amené par le cycle de la révolte consiste ainsi bel et bien en un progrès vers autrui<sup>276</sup>.

---

<sup>272</sup> *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 1083.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 1098.

<sup>274</sup> « Que ce soit dans les éditoriaux de *Combat* repris dans les *Actuelles* – notamment *Ni victimes ni bourreaux* – ou dans *L'homme révolté*, Camus refuse de cautionner tout régime politique, quel qu'il soit, qui s'en prendrait à l'innocence des hommes, selon lui une donnée inaliénable »; Pierre Grouix, « Innocence », *op. cit.*, p. 417.

<sup>275</sup> « [...] Si j'ai beaucoup marché depuis ce livre, je n'ai pas tellement progressé » : « sur la vie elle-même, je n'en sais pas plus que ce qui est dit, avec gaucherie, dans *L'Envers et l'Endroit* »; « Préface » de *L'envers et l'endroit, op. cit.*, p. 36.

<sup>276</sup> Ce qu'il ne cessera de défendre quand, depuis *La peste* jusqu'à *L'homme révolté*, on voudra qu'il soit allé se réfugier derrière les remparts d'une morale désincarnée. À Roland Barthes qui, d'avis que « Rieux, Tarrou ne connaissent les joies de leur morale que sous la forme d'une amitié silencieuse », qu'« ils ne sont à aucun moment soutenus par une solidarité générale et bien définie », conclut que « *La Peste* a commencé pour son auteur une carrière de solitude; l'œuvre née d'une conscience de l'Histoire, n'y va point pourtant chercher d'évidence et préfère dériver la lucidité en morale [...], son auteur, premier témoin de notre Histoire présente, a[yan]t finalement préféré récuser les compromissions – mais aussi la solidarité – de son combat », Camus répond notamment que, « *La Peste* marque sans discussion possible le passage d'une attitude de révolte solitaire à la reconnaissance d'une communauté dont il faut partager les luttes. S'il y a évolution de *L'Étranger* à *La Peste*, elle s'est faite dans le sens de la solidarité et de la

Or, au moment même où il s'efforce d'étendre le droit à l'innocence, Camus a de plus en plus de mal à se l'accorder personnellement, lui que le refus de la culpabilité générale ne dispense pas des affres de la culpabilité intime. En 1945 déjà, sept ans à peine après son expression amoureuse, l'innocence paraît ainsi frappée de nullité : « J'ai vécu toute ma jeunesse avec l'idée de mon innocence, c'est-à-dire avec pas d'idée du tout. Aujourd'hui...<sup>277</sup> » L'idylle entre soi et le monde que donnait à lire *Noces* fut somme toute de courte durée. Si l'idée d'innocence lui semble alors creuse, voire vide, c'est, répétons-le, qu'elle n'avait pas encore été soumise à l'épreuve de la durée; c'était l'image d'une réalité, très certainement concrète, réalité si pleine qu'elle a laissé croire à une certaine complétude, mais réalité qui ne couvrait pourtant pas le tout du réel. Une réalité qui, de surcroît, s'éprouve dans la solitude, c'est-à-dire dans le présent qui dure du moi, existant ou pensant. Ce moi aura eu beau faire du temps le domaine de la vie, il saisira dans le temps à quel point la vie ne correspond pas littéralement à sa figuration<sup>278</sup>. Si Camus s'en prend ici à l'idée, la renvoyant ni plus ni moins à un idéalisme vain, il tâte parallèlement le pouls de la réalité : c'est alors lui qui n'aura pas su se montrer à la hauteur de l'idée. Cette perpétuelle confrontation entre les faits et les idées pourrait résumer, nous l'avons dit en introduction, le mouvement essentiel de sa pensée existentielle. Le fait de sans cesse revoir ses jugements à la lumière des événements

---

participation », de sorte que « loin de [se] sentir installé dans une carrière de solitude, [il a] au contraire le sentiment de vivre par et pour une communauté que rien jusqu'ici n'a jamais pu entamer dans l'histoire »; extraits de « *La Peste*, annales d'une épidémie ou roman de la solitude? » et de la « Lettre à Roland Barthes sur *La Peste* », tous deux publiés en février 1955 dans *Club*, et reproduits respectivement dans Roland Barthes, *Œuvres complètes*, tome I, édition établie et présentée par Éric Marty, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 452-456, et Albert Camus, *Œuvres complètes*, tome II, *op. cit.*, pp. 285-287.

<sup>277</sup> *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 1034.

<sup>278</sup> Et il prendra alors la pleine mesure de la difficulté de vivre : « dans certains cas, dira Clamence, continuer, seulement continuer, voilà ce qui est surhumain » (p. 749).

explique certainement l'honnêteté intellectuelle qu'on s'accorde généralement à lui reconnaître<sup>279</sup> – honnêteté qui, bien entendu, n'a pas empêché les erreurs, mais qui a favorisé leur aveu, ce qui n'est pas rien. Mais cette manière d'être a dû coûter cher en termes de confiance, car les doutes agissent alors sur deux fronts, assaillant et les principes et leur incarnation : l'erreur vient-elle de l'idée, ou de l'impuissance à la concrétiser? Rien ne résiste à l'examen qui s'amorce, tout étant matière à interrogation. Et la conscience, ballottée de l'un à l'autre sans trouver d'issue de part ou d'autre, finit ainsi par tourner sur elle-même, emportée dans un mouvement dont la force gravitationnelle peut conduire au naufrage : cercle vicieux que l'enfer amsterdamois de Clamence illustrera à merveille.

### La question de l'existence

À cette spirale sans fin de la conscience, Camus mettra cependant un terme en reprenant le chemin de sa vie depuis les origines : ligne droite contre cercles concentriques. Commence alors l'entreprise, hélas interrompue, du *Premier homme*. S'il importe à Camus de revenir sur et vers sa source originelle<sup>280</sup>, il n'est pourtant pas question de reconquérir un paradis perdu<sup>281</sup> – car ce serait là escamoter ce que le temps a apporté en termes de lucidité<sup>282</sup>. Bien entendu, nombreuses et

---

<sup>279</sup> À son corps défendant peut-être, puisque, de son propre aveu : « chaque fois que quelqu'un se mêle de parler de mon honnêteté [...] il y a quelqu'un qui frémit au-dedans de moi »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1165.

<sup>280</sup> « Chaque artiste garde ainsi, au fond de lui, écrit Camus en 1958, une source unique qui alimente pendant sa vie ce qu'il est et ce qu'il dit. [...] Pour moi, je sais que ma source est dans *L'Envers et l'Endroit*, dans ce monde de pauvreté et de lumière ou j'ai longtemps vécu et dont le souvenir me préserve encore des deux dangers contraires qui menacent tout artiste, le ressentiment et la satisfaction »; « Préface » de *L'envers et l'endroit, op. cit.*, p. 32.

<sup>281</sup> Au sens ici de se détourner du temps présent pour retourner au temps ancien – ce qui reviendrait à succomber aux pouvoirs mystificateurs et consolateurs de l'anamnèse, qui ne retient des jours anciens que ce qui précisément manque au temps présent – comme ce vieil homme de « L'ironie » qui magnifie exagérément son passé pour masquer la désolation de ce qu'est devenue son existence. Il s'agit plutôt de reconquérir les vérités qui s'y sont affirmées et que le temps a fait oublier, de « retrouver par les détours de l'art les deux ou trois images sur lesquelles le cœur, une première fois, s'est ouvert »; *ibid.*, p. 38.

<sup>282</sup> Certes, ainsi que Camus l'écrit lui-même : « Ce qui m'a toujours semblé fondamental en moi, c'est le premier des êtres » (« Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 986), soit celui que même « les temps du vrai désespoir » n'ont



fondamentales sont les leçons de vie qu'il a alors puisées sans mesurer sur le coup toute leur portée. Et c'est pour renouer avec elles que, au sortir de la profonde crise qui a ébranlé tous les pans de son existence, il cherche à « se rapprocher de son propre centre<sup>283</sup> », la tournure qu'a prise sa vie ayant entraîné une certaine dispersion – à laquelle le recentrement constitue alors un remède. Ce centre, fait « de pauvreté et de lumière<sup>284</sup> », est évidemment celui qui irriguera l'écriture du grand roman à venir. Quelque chose dans le « monde innocent et chaleureux des pauvres<sup>285</sup> » autour duquel gravite *Le premier homme* était vrai, dont il a, en cours de route, perdu le secret – à l'instar, peut-être, de toute une civilisation<sup>286</sup>. L'innocence dont il est ici question recouvre une certaine simplicité existentielle, simplicité dont les premiers essais s'étaient saisis, puis qui s'est dissipée dans le temps, faisant pour finir l'objet d'une quête qui sera celle et d'un récit et d'une vie : simplicité des siens dont la vie quotidienne aura été l'unique occupation, mais aussi de ceux et celles qui vivent sans demander leur reste, pour qui le peu n'est pas un manque à gagner, mais un bien qui suffit; simplicité des existences modestes qui passent sans faire de bruit, sans laisser de traces, d'une mère restée silencieuse au contact parfois âpre de la vie; simplicité de vies vécues à proximité de la terre et des êtres. Cette simplicité existentielle forme avec l'amour de vivre une

---

pas pu « détruire en [lui] » et que meut un « appétit désordonné de vivre »; « Préface » de *L'envers et l'endroit*, *op. cit.*, p. 36. Car, « à la fin, mes fautes, mes ignorances et mes fidélités m'ont toujours ramené sur cet ancien chemin que j'ai commencé d'ouvrir avec *L'Envers et l'Endroit*, dont on voit les traces dans tout ce que j'ai fait ensuite et sur lequel, certains matins d'Alger, par exemple, je marche toujours avec la même légère ivresse »; *ibid.*, p. 37. Or, si avec le temps il a voulu retrouver cet élan existentiel, c'est aussi le temps qui lui a permis d'envisager ses revers : « Je souffre encore de cette passion à la fois féconde et destructrice qui éclate jusque dans les pages les plus sombres de *L'Envers et l'Endroit*. [...] Car l'ardeur affamée qu'on sentira dans les essais qui suivent ne m'a jamais quitté et, pour finir, elle est la vie dans ce qu'elle a de pire et de meilleur »; *ibid.*, p. 36.

<sup>283</sup> « Pour tâcher ensuite de s'y maintenir »; « Préface » de *L'envers et l'endroit*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>284</sup> Voir note 280.

<sup>285</sup> *Le premier homme*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 849.

<sup>286</sup> Camus, 1953, s'appuyant sur la lecture de Guglielmo Ferrero (*Les deux révolutions françaises 1789-1796*, Genève, La Baconnière, 1951) : « À partir de Colomb, la civilisation horizontale, celle de l'espace et de la quantité, remplace la civilisation verticale de la qualité. Colomb tue la civilisation méditerranéenne »; « Ferrero. Une civilisation comme la nôtre qui tend à augmenter toujours la quantité des objets et à en diminuer toujours la qualité, doit finir par une orgie énorme et brutale. Et c'est vrai. La fin de l'histoire dont parlent nos hommes de progrès c'est l'orgie »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1166.

boucle qui n'a cessé d'alimenter l'innocence : l'innocence est d'abord celle du simple fait d'exister – innocence première dépassée par la conscience –, pour ensuite se muer en un amour simple de la vie – innocence dépassée par les événements –, aboutissant pour finir à l'amour d'une vie simple. Dans tous les cas, une même vie à l'état brut qui, parce qu'elle garde à proximité de l'essentiel, du nécessaire, préserve une certaine innocence.

Mais, s'il entend donner chapitre à cette noblesse qui procède du dénuement, se reprochant, nous y reviendrons, son infidélité à l'égard de ce mode de vie, ce n'est pas uniquement pour retrouver le chemin d'une innocence personnelle. C'est également pour équilibrer un monde que la folie de la raison et les fureurs de l'histoire ont désaxé – qui s'est lui aussi éloigné de son centre, c'est-à-dire ici de son cœur. Un monde où chacun, privé de la possibilité même de l'amour, et donc du pardon, porte en lui un coupable et un juge en puissance; un monde, par conséquent, où toute avancée est passible de condamnation, où il n'est plus guère loisible de bouger : c'est le monde du malconfort, cher à Clamence. Pour contredire – pour le détourner, autrement dit, de sa démesure – ce monde asphyxié par les certitudes, notamment celle voulant que l'histoire se dirige, Camus rappelle la moitié oubliée de cette vérité, soit que l'histoire, à petite, moyenne ou grande échelle, force aussi certaines directions.

Car ce qu'il trouve en remontant le cours de sa vie, c'est sans contredit ses amours premières et fondatrices, mais c'est aussi la part obscure<sup>287</sup> qui s'y est jouée, « fil blanc et [...] fil noir<sup>288</sup> » avec lesquels il faut « apprendre à tresser [...] une même corde tendue jusqu'à se rompre ». Si, dans « Retour à Tipasa » d'où est tirée cette dernière citation, la blancheur renvoie à la beauté du monde, et la noirceur, aux servitudes de l'époque, « ces deux forces » que Camus voit à l'œuvre « dans tout ce qu'il a fait ou dit » forment chez lui toutes sortes de couples – au sein desquels les rôles ne sont pas fixes, chacun des éléments le constituant ayant et un endroit et un envers. Nous avons dit que Camus s'est d'abord fait une certaine idée de la vie, pour se rendre compte au contact répété de la vie que cette idée ne se superposait totalement pas à la réalité. Avec le temps, le non-savoir, qui accompagne chez lui le savoir – l'absurde en soulignant le caractère indépassable –, se transforme donc. Avec le temps, c'est-à-dire à la lumière de ce qu'il a vécu, de ce qu'il est devenu, ce non-savoir prend la forme d'un étonnement : s'éloignant de l'absence de sens que dévoile *Le mythe de Sisyphe*, pour ensuite s'apparenter à un aveu d'ignorance à l'heure des certitudes idéologiques, il désigne finalement les impondérables de l'existence avec *Le premier homme*. Obscur signifie alors incontrôlé, incontrôlable, voire impénétrable. Chez Camus, l'énigme grandit avec l'âge – mot dont les occurrences augmentent d'ailleurs parallèlement.

---

<sup>287</sup> « Obscur à soi-même » est le titre du deuxième chapitre de la seconde partie du *Premier homme*, « Le Fils ou le Premier homme » – titre qui, précise Agnès Spiquel, « n'apparaît pas sur le manuscrit lui-même, mais [que] Camus [...] fait figurer dans la table des matières qu'il écrit sur un feuillet à part » ; « Notes et variantes » du *Premier homme*, *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 1542. Sur un des cahiers en vue du livre à venir, Camus note : « Finalement, il ne sait pas qui est son père. Mais lui-même qui est-il ? : 2<sup>e</sup> partie » ; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 943. Dans sa dernière entrevue, datant de décembre 1959 mais publiée dans *Venture* en 1960, Camus, à l'une des 16 questions qui demande ce que la critique française a négligé dans son œuvre, répond : « La part obscure, ce qu'il y a d'aveugle et d'instinctif en moi » ; « Dernière interview », dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 661.

<sup>288</sup> « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 613. « Cette clarté blanche et noire [...], pour moi, a toujours été celle de la vérité » ; « L'énigme », *L'été*, *op. cit.*, p. 602.

Parmi les textes réunis en 1954 dans *L'été*, un essai au titre bien à propos : « L'énigme ». « Chaque artiste, sans doute, est à la recherche de sa vérité<sup>289</sup> », y écrit Camus. Chez celui qui ne sépare pas la création de l'existence, cette recherche aura innervé non seulement son art, mais sa vie entière. De sorte que ce qu'il dit là de sa pratique artistique peut se rapporter à sa praxis existentielle : « Je ne sais pas ce que je cherche, je le nomme avec prudence, je me dédis, je me répète, j'avance et je recule<sup>290</sup>. » C'est cette trame faite de progressions, de fulgurances, puis de temps d'arrêt, d'orientations nouvelles, de retours en arrière et d'élans retrouvés, que devait restituer *Le premier homme*. Jeté<sup>291</sup> par le hasard sur les chemins d'une vie qui s'est amorcée en deçà du choix et qui, à terme, aura néanmoins été la sienne, entraîné dans diverses directions, certaines qu'il a voulues avant d'aboutir à une impasse, d'autres qu'il a subies avant d'en apprécier les bienfaits : voilà bien la trajectoire existentielle de ce premier homme que voulait reprendre Camus<sup>292</sup>. Premier, non pas au sens d'initial<sup>293</sup>, puisqu'il ne commence pas l'histoire, bien que l'histoire commence alors pour lui; mais au sens de « qui s'initie », qui s'initie à la vie en même temps que lui est donnée l'occasion

---

<sup>289</sup> « L'énigme », *op. cit.*, p. 607.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 602.

<sup>291</sup> Jeté-là, oui, comme le veut la formule heideggerienne, mais à condition que celle-ci soit expurgée de sa connotation strictement négative, ou alors qu'elle soit doublée de son pendant positif, puisque l'existence, pour Camus, est à la fois un bien et un mal – d'où la nécessité du refus et du consentement.

<sup>292</sup> Ce premier homme, c'est évidemment Camus lui-même : « Le Fils ou le Premier Homme » indique le titre de la deuxième partie du roman en gestation. Mais c'est aussi le père, dont la « Recherche », qui compose la première partie du roman, lui « apprend qu'il est le premier homme » : « La vie de L. C. Tout entière involontaire sauf sa volonté d'être et de persister. Orphelinat. Ouvrier agricole. Obligé d'épouser sa femme. Sa vie qui se construit ainsi malgré lui – et puis la guerre le tue »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, pp. 937, 942. C'est, pour finir, tout un chacun. Dans une entrevue publiée le 9 juillet 1959 dans *Il Gazzettino*, Camus, évoquant *Le premier homme*, dit ainsi : « En fait, j'aurais souhaité lui donner un autre nom, *Adam*, s'il avait été possible de donner à ce titre un sens mythique, sinon mythologique. [...] En réalité, chacun de nous, y compris moi, est d'une certaine façon "le premier homme", l'Adam de sa propre histoire »; entrevue relatée par Agnès Spiquel dans la « Notice » du *Premier homme*, *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 1522.

<sup>293</sup> À ce sujet, voir notamment « Il n'y a jamais eu de premiers hommes » dans François Flahault, *Le sentiment d'exister*, *op. cit.*, pp. 335-342; ou la « Présentation » du *Désenchantement du monde* de Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 19. C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut comprendre cette note du 6 décembre 1954 : « *Roman. Le Premier Homme* refait tout le parcours pour découvrir son secret : il n'est pas le premier. Tout homme est le premier homme, personne ne l'est. C'est pourquoi il se jette aux pieds de sa mère »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1208.

de vivre. Le premier homme devra ainsi, de concert, vivre et apprendre à vivre, c'est-à-dire, ni plus ni moins, *s'essayer* à vivre – comme il le peut, comme il le veut, comme il le pense, comme il le doit, comme il le croit, ainsi de suite.

Et c'est à cette notion d'essai, et forcément d'erreur, que renvoie « l'horizontalité première » dont le titre du chapitre fait mention. « Horizontalité », en ce que chaque premier homme, embarqué malgré lui dans l'existence, est alors forcé d'y vivre, depuis le point A de sa naissance jusqu'au point Z de sa mort. « Première », parce que, à défaut de la connaître totalement ou définitivement, il progresse sur cette ligne de vie à tâtons, par à-coups, sans savoir exactement où cela le conduit, contraint, donc, de toujours revoir sa progression. S'il savait, il n'aurait qu'à se conformer à ce savoir, qui serait l'unique voie à suivre – et l'innocence alors serait vaine. Or, l'existence, de quelque bord qu'on la prenne, ne se révèle ni ne s'épuise : « toute vie humaine se déroule sous le signe d'une incertitude au sujet d'elle-même primordiale et absolue<sup>294</sup> ». Si *Le premier homme*, selon l'intention de son auteur, « doit être inachevé<sup>295</sup> », c'est aussi qu'il est inachevable : roman d'apprentissage, d'un apprentissage qui n'en finit pas, jusqu'au point final de la mort, car c'est l'apprentissage d'une vie. L'énigme à la source de l'art est ainsi l'énigme de la vie. Et cette énigme assure pour finir l'innocence. Les innocents, en dernière instance, sont ceux et celles qui s'initient à la vie au moment même où ils la vivent, et qui, en dépit des acquis de l'expérience et de la conscience, ne seront jamais des initiés, puisque pour toujours les infimes parties d'un tout incommensurable. L'existence, parce que sans mode d'emploi, parce que source d'un interminable questionnement, entraîne l'innocence.

---

<sup>294</sup> Marcel Conche, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 107.

<sup>295</sup> « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 927.

D'où il ne faudrait pas conclure qu'existant, nous *sommes* innocents. Ce serait là, dirait Marcel Conche, succomber à l'illusion de l'être. L'innocence, chez Camus, n'est pas une essence; elle ne constitue pas, autrement dit, le fond de l'affaire, ou le fondement de l'existence. Mais cette affaire qu'est l'existence comporte – porte avec elle – un fond d'innocence : « il y a », encore une fois, de l'innocence ici-bas. L'innocence, bien qu'inaliénable, est donc relative, relativité qui interdit simultanément toute grâce absolue et toute condamnation totale : « L'homme, concluons-nous avec Camus, n'est pas entièrement coupable, il n'a pas commencé l'histoire; ni tout à fait innocent puisqu'il la continue<sup>296</sup>. » Peut alors commencer un long dialogue entre innocence et culpabilité, dialogue qui, dans l'œuvre camusienne, échappe à toute dichotomie, car, aux yeux de l'instance qui l'instaure, il n'y a pas d'un côté les innocents, et de l'autre, les coupables : tout un chacun se trouve en relation avec l'innocence et la culpabilité. Si, dès lors, ce dialogue aura l'allure tantôt du mutisme, tantôt du malentendu, voire de l'inquisition, c'est précisément que peu sont enclins à reconnaître cette dualité. Or, « ceux qui passent cette limite [...], annonce Camus au passage, finissent dans la rage de la culpabilité définitive<sup>297</sup> ». C'est bien là que finira Jean-Baptiste Clamence.

## 1. 2. L'existence coupable

---

<sup>296</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 315. Jean Grenier résume ainsi : « Il pensait que dans tout coupable il y a une part d'innocence. Finalement il aurait fallu maintenir ensemble les deux termes opposés pour parvenir à la vérité. L'homme n'est pas innocent, mais il n'est pas non plus coupable »; *Albert Camus, souvenirs*, op. cit., p. 68.

<sup>297</sup> *L'homme révolté*, op. cit., pp. 315-316.

Mais qu'est donc devenue la part d'innocence en la personne de Clamence, grand prédicateur de la culpabilité? Ne l'a-t-il pas, à l'instar des autres personnages camusiens, reçue en partage? Sinon, constituerait-il, dans ce cas, l'exemple inédit d'une culpabilité foncière, contredisant par le fait même la conception existentielle de Camus? Plus qu'un personnage négatif, Clamence serait alors une création *ex nihilo*. Mais s'il en a hérité, qu'a-t-il fait de cet héritage? À quoi ressemblerait l'innocence incarnée par lui? Et comment expliquer qu'elle se soit muée en son contraire? C'est à ces questions que nous tenterons ici de répondre, en montrant, dans un premier temps, que la culpabilité annoncée par Clamence n'empêche pas le fait de l'innocence, entendu à la fois comme expérience et comme croyance; et que, dans un second temps, l'aliénation de l'innocence relève chez lui d'une pétition de principe, d'une certitude à laquelle il s'est converti – la certitude étant, ici aussi, le caractère de la foi<sup>298</sup>. Le parcours de Clamence, intellectuel athée mais non incroyant, offre ainsi l'exemple d'une apostasie suivie d'un apostolat.

\*\*\*

La chute, dans l'histoire sainte, correspond à ce moment où l'homme, du fait de son péché, est chassé du paradis originel et contraint à l'exil terrestre. Mais cette chute, qui est plus qu'une dégringolade puisqu'elle entraîne au passage un changement d'état, n'a pas complètement altéré son être : le premier homme porte en lui sa communion inaugurale, et cette inscription est à la fois son privilège et son châtement. Le péché, mais aussi la grâce. Bien que sous un ciel désacralisé, Jean-Baptiste Clamence suit une trajectoire semblable, proximité symbolique que Camus n'a évidemment pas manqué d'exploiter. Ainsi, après avoir un temps flotté dans un éternel présent, Clamence, dont l'insouciance est brusquement brisée, s'effondre et entame une longue errance. Or,

---

<sup>298</sup> Voir note 221.

contrairement à Adam, à qui la rédemption demeure possible, Clamence rejette toute forme de grâce. L'existence est alors entièrement livrée à la faute<sup>299</sup>. Et l'exil, dès lors, sera irrémédiable.

« Il est trop tard, maintenant, il sera toujours trop tard » : l'avant-dernière phrase de *La chute* laisse en effet entendre que les jeux sont faits. Pourtant, il aurait pu en être autrement. Car la tournure destinale qu'emprunte l'existence de Clamence n'avait rien de prédestiné. C'est-à-dire que, ayant pris la direction qu'elle a prise, elle n'était pas forcée de parvenir à cette destination; ou alors, y parvenant, elle n'était pas tenue d'y rester. Si l'histoire, « nécessaire<sup>300</sup> » mais « non suffisante », n'est, comme l'écrit Camus dans *L'homme révolté*, « qu'une cause occasionnelle », il en va de même pour la trame individuelle : Clamence, se rendant compte que son histoire était mal engagée, aurait pu choisir de s'en dégager. Or, il choisira plutôt de s'y enfoncer, voyant là la chance ultime de sa libération. Si la condition humaine est ainsi faite qu'il ne sert à rien de lutter contre ses bas instincts sous prétexte que toujours on y retombe, il faut ou bien admettre ce déterminisme, ou bien se résigner à vivre dans le mensonge. Le malconfort est alors notre lot, et la vérité de Clamence triomphe. C'est pour servir cette vérité, ou « loi<sup>301</sup> », que celui-ci ne relate de son passé que les incidents qui noircissent son portrait, son autobiographie « calculée<sup>302</sup> » étant le récit d'une déchéance annoncée : Clamence fait de sa vie un destin auquel il lui était, de toute façon, impossible d'échapper, ce qui arrange bien le sens définitif qu'il lui donne. Mais la maîtrise du discours, si

---

<sup>299</sup> En 1952, dans la foulée de la polémique autour de *L'homme révolté*, Camus écrit : « *Temps modernes*. Ils admettent le péché et refusent la grâce »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1145.

<sup>300</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 275.

<sup>301</sup> « Je suis la fin et le commencement, j'annonce la loi » (p. 751).

<sup>302</sup> « L'homme qui parle dans *La Chute* se livre à une confession calculée », écrit Camus dans le « Prière d'insérer » de l'édition originale; « Appendices de *La chute* », dans *Œuvres complètes*, tome III, *op. cit.*, p. 770.



resserré soit-il, n'est pas parfaite, laissant passer ici et là des parcelles d'une contre-vérité que nous tâcherons d'exhumer.

Le déroulement fataliste que Clamence confère à rebours à son existence n'est pas sans failles. Sur le fait que ce dernier soit l'exact contrepoint d'une liberté illimitée dont il s'est longtemps repu<sup>303</sup>, sur sa manière, donc, de troquer une conviction pour son contraire – ce qui l'apparente au Renégat, dit aussi « esprit confus<sup>304</sup> » –, nous reviendrons au moment d'examiner ses raisons. Mais le récit des événements, mineurs ou majeurs, ayant ponctué ses jours laisse aussi entrevoir, de loin en loin, un Clamence autre que celui qu'il s'emploie à portraiturer. Il est vrai que Clamence, par le biais de ce récit, apparaît d'emblée – à escient pour une part, ne l'oublions pas – comme un indémodable égocentriste, comme le pivot central d'une histoire particulière qu'il voudra exhausser à un niveau universel, celui d'une ontologie en noir de la condition humaine. Or, il se trouve, d'autre part, que la voie sur laquelle il finit par s'installer en vue du couronnement de sa personne n'a pas toujours obéi à cette visée; un temps sa progression n'était mue ni par l'intention ni même le désir de parvenir à cette destination; et s'il en est finalement venu à se nommer à la tête de son existence, c'est sous l'effet conjugué et d'une option volontaire et d'un élan naturel. Clamence aura beau jeu, après coup, d'introduire entre ces deux impulsions un lien de causalité pour asseoir l'immuabilité de sa loi : nous sommes tous des graines de monstres, et il n'est rien en notre pouvoir pour empêcher cette fatidique germination, l'ignominie étant « l'eau amère de [notre] baptême » (p. 747). Mais il n'y parviendra qu'en forçant la vérité dans une seule direction, qu'en sautant,

---

<sup>303</sup> « Autrefois, je n'avais que la liberté à la bouche. Je l'étendais au petit déjeuner sur mes tartines, je la mastiquais toute la journée, je portais dans le monde une haleine délicieusement rafraîchie à la liberté » (p. 758).

<sup>304</sup> « [...] Le fétiche était là et, du fond du trou où je me trouvais, [...] j'ai nié tout ce que j'avais cru jusque-là »; « Le Renégat ou un esprit confus », *op. cit.*, p. 29.

autrement dit, dans une vérité à sens unique. Cet unilatéralisme forcené le contraindra à vivre séparé, séparé des autres, mais aussi d'une part de lui-même : l'innocence. Pour autant, l'enfer terrestre auquel il se condamne n'effacera pas le souvenir de moments soustraits, comme le voulait Pierre Grouix, à la culpabilité et à l'histoire<sup>305</sup>.

### **Exister, entre innocence et culpabilité**

Parce que l'évocation d'un état d'innocence ne préside pas à l'écriture de Camus, il n'est pas permis d'affirmer que tous les personnages camusiens en ont fait l'expérience à un moment ou l'autre de leur vie, les informations à ce sujet manquant souvent, quand la teneur symbolique de certaines figures ne s'y prête tout simplement pas – c'est le cas, notamment, de La Peste et de La secrétaire dans *L'état de siège*. Il nous faut donc nuancer l'affirmation, en disant que bon nombre de ses personnages ont connu cette sorte d'innocence que Jean Grenier, du fait de sa soustraction aux contraintes du nécessaire, attribuait au domaine du possible<sup>306</sup>. La plupart, selon des paramètres à géométrie variable, sont ainsi entrés dans la vie comme dans un jeu ouvert, jeu dont le passage dans le domaine du réel précipite, chez eux aussi, le rétrécissement, voire la fermeture. La plupart, à l'exception flagrante de Martha, qui déteste tout de sa vie et dont Pierre-Louis Rey a raison de dire qu'elle est une « exilée de naissance<sup>307</sup> »? Sans doute, mais son amertume a beaucoup à voir avec le départ de son frère, Jan, qui ouvre la porte à une possibilité qu'autrement elle n'aurait peut-être jamais envisagée, mais dont elle voudra dès lors à tout prix se prévaloir, estimant avoir droit elle aussi à ce surcroît de bonheur, qui la rendra finalement aveugle au bien, fût-ce « une rose et deux

---

<sup>305</sup> Voir note 227.

<sup>306</sup> Voir note 258.

<sup>307</sup> Pierre-Louis Rey, « Martha », *Dictionnaire Albert Camus*, op. cit., p. 512.

bourgeois<sup>308</sup> », se trouvant devant elle : le malentendu commence ainsi bien avant que ne se lève le rideau. Mais que dire du Renégat, dont le désir d'apostasie est si fort, et si contraire à l'intellection camusienne, qu'il n'a cessé d'intriguer et de confondre les critiques? Le décor inaugural provoque chez lui un tel dégoût qu'il court au-devant de l'embrigadement pour y échapper. Il est vrai que son enfance paraît tout sauf heureuse. Pourtant, au moment même où doit triompher sa servitude, il ne peut s'empêcher de penser à la douceur des soirs d'autrefois et à la tendresse qui, malgré tout, le lie à ses parents<sup>309</sup> : son malheur n'aura donc pas été total. Chez celui-là même dont la fureur de vivre n'épargnera rien ni personne, le « non » destructeur procède d'un « oui » intégral, d'une insouciance première dont la privation soudaine révèle la part de bonheur alors éprouvé; et c'est d'avoir perdu cette innocence heureuse, autant que d'y avoir cru, qui déchaînera Caligula.

À cette tendance qui a presque valeur de règle dans l'univers camusien, Jean-Baptiste Clamence n'échappe pas. C'est même lui qui, au sujet de l'innocence, se montrera le plus explicite. Non seulement, nous l'avons dit, son discours est-il saturé d'allusions à l'innocence, mais ces allusions convoquent de surcroît à l'esprit plusieurs assertions de son créateur. Opérant dès l'amorce du texte, ces croisements entre personnage, partisan éclairé de la culpabilité, et auteur, défenseur d'une obscure innocence, donnent rapidement lieu à un premier corps-à-corps entre culpabilité et

---

<sup>308</sup> *Le malentendu*, dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 477.

<sup>309</sup> « [...] Seul le canon du fusil est frais, frais comme les prés, comme la pluie du soir, autrefois, quand la soupe cuisait doucement, ils m'attendaient, mon père et ma mère qui parfois me souriaient, je les aimais peut-être »; « Le Renégat ou un esprit confus », *op. cit.*, p. 22.

innocence. Au cours de la deuxième journée passée en compagnie de son « obligé<sup>310</sup> », Clamence, relatant le détail « d'une vie réussie » (p. 709), laisse brusquement tomber :

N'était-ce pas cela, en effet, l'Éden, cher monsieur : la vie en prise directe? Ce fut la mienne. Je n'ai jamais eu besoin d'apprendre à vivre. Sur ce point, je savais déjà tout en naissant. [...] J'étais de plain-pied. [...] Oui, peu d'êtres ont été plus naturels que moi. Mon accord avec la vie était total, j'adhérais à ce qu'elle était, du haut en bas, sans rien refuser de ses ironies, de sa grandeur, ni de ses servitudes. (pp. 708-709)

Succédant au récit d'une fulgurante ascension, ce retour à l'horizontale surprend. Et Maurice Blanchot, à la lecture de cette confidence qu'il dit « fort étrange<sup>311</sup> », de fait s'étonne : cet « homme de vanité et d'amour-propre, parfaitement étranger à toute spontanéité naturelle », « comment pourrions-nous croire qu'il ait jamais été en accord total avec la vie? » Clamence, mettant de côté ruses et artifices, révélerait-il alors sa véritable identité?, demande Blanchot. À cette question, il paraît ardu, voire malvenu, de répondre par l'affirmative. D'abord, parce que Clamence ne cesse de louvoyer entre vérités et mensonges – ce dont il ne se cache d'ailleurs pas : « Je sais ce que vous pensez : il est bien difficile de démêler le vrai du faux dans ce que je raconte. Je confesse que vous avez raison » (p. 752). Dans ces circonstances, épinglez le « vrai » Clamence relève de l'exploit, c'est-à-dire ici de l'impossible. Ensuite, parce que cette perspective a ceci de problématique qu'elle fait l'impasse sur le socle de cette surprenante déclaration : l'Éden dont parle Clamence a perdu toute ingénuité, renvoyant non plus à une grâce, mais à une gloire – « [...] et moi, libre de tout devoir, soustrait au jugement comme à la sanction, je régnais, librement, dans une lumière édénique » (p. 708) –; le savoir-vivre qu'il dit posséder depuis naissance recouvre en réalité un savoir-vaincre – « Pour moi, l'arrangement était fait. Familier quand il le fallait, silencieux si

---

<sup>310</sup> À peine introduit, Clamence ajoute ceci au bénéfice de son interlocuteur, sorte d'avant-goût à la servitude qu'il prépare : « Mais je me retire, monsieur, heureux de vous avoir obligé » (p. 697).

<sup>311</sup> Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 189. Les citations ultérieures de Maurice Blanchot sont tirées de cette même étude, pp. 189-190.

nécessaire, capable de désinvolture autant que de gravité, [...] je ne comptais plus mes succès dans le monde » (p. 708) –; et le lien qui, « du haut en bas », l’unit à l’existence, en vertu de la hiérarchie qu’il suppose, trahit pour finir la souveraineté que Clamence s’arroge sur tout ce qui, dès lors, appartient à son empire – « comme ces dieux que, de temps en temps, on descend, au moyen d’une machine, pour transfigurer l’action et lui donner son sens » (p. 707). Au terme de cette longue tirade « autoproclamatoire » qui plaide éloquemment en faveur du péché d’orgueil, la « plénitude » et la « simplicité » (p. 709) dont Clamence se pare sont plus que douteuses; si ce dernier exprime là son authenticité, celle-ci n’a rien d’innocent.

C’est sans doute ce qui explique que Blanchot laisse sa question en suspens. Mais le critique, refusant de se rendre à la littéralité de l’extrait, n’abandonne pas pour autant le questionnement. Si ce n’est pas le personnage qui se livre ici, peut-être s’agit-il de « quelqu’un d’autre », avance-t-il, évoquant alors « Albert Camus » et « l’homme parfaitement naturel qu’il a eu le bonheur d’être [...] ». Car « le plaisir de la vie immédiate » qu’il s’étonne de trouver chez Clamence, Blanchot dit y avoir goûté par le truchement de *L’étranger* et de *Noces*. Fin lecteur, il n’est donc pas sans savoir que les expressions « vie en prise directe », « de plain-pied », « accord total », appartiennent au registre camusien. Mais que font-elles dans la bouche d’un personnage tel que Jean-Baptiste Clamence?, voilà ce qui trouble le critique : « C’est comme si l’homme contourné, amer et tout en faux fuyants de *La chute* s’ouvrait sur un autre homme et sur une autre vie qu’il évoque comme l’aube païenne du monde. » Si cet homme « autre » n’est pas Clamence lui-même, reste alors l’hypothèse d’un Camus s’immisçant dans la peau de sa création. Mais Blanchot ne s’aventurera guère plus loin sur cette seconde voie. Peut-être conscient des débouchés aporétiques qui l’attendent, il se garde finalement de pousser son interprétation vers ce qui, dans cette direction,

aurait abouti soit à une intervention auctoriale aussi gratuite qu'incongrue, soit à une identification complète Camus/Clamence. Le récit correspondrait alors à l'autobiographie d'une déchéance : *La chute d'Albert Camus*. Et l'ironie du texte serait confondue.

Les hésitations qui jalonnent l'analyse de Blanchot pourraient sans doute toucher l'ensemble du corpus fictionnel camusien, mais elles trouvent leur point d'orgue avec *La chute*, en raison, précisément, de l'ironie qui s'y exprime. Si cette ironie teinte la totalité de l'œuvre<sup>312</sup>, empêchant partout de conclure définitivement, elle s'avère ici unique en son genre : moteur consacré de la critique, elle emprunte pour la première fois la voie/voix de l'autocritique<sup>313</sup>. La chose n'est pas étonnante, sachant que la confession de Clamence s'abreuve en partie à la culpabilité de son créateur. Mais elle a comme conséquence de compliquer l'interprétation d'un discours qui fait son repas de l'autodérision. Cette complication supplémentaire n'est certainement pas étrangère à la lecture finale de Blanchot, qui ramène le texte au « mouvement infini qu'est la chute<sup>314</sup> ». Derrière l'entreprise de salissage menée par Clamence à l'égard de l'innocence se devine en effet la présence d'un Camus qui raille ses anciennes illusions, et à cette attaque commune peu de choses semblent réchapper – ce qui d'ailleurs, nous y reviendrons, sera âprement reproché au texte lors de sa publication. Qu'importe alors « l'aube païenne du monde », puisque la conscience la révèle vaine, c'est-à-dire fatalement vouée au naufrage, comme tout le reste. Or, si l'une et l'autre se mélangent, parfois jusqu'à l'unisson, l'autocritique camusienne ne se confond pas avec l'autodérision clamencienne. Car, répétons-le, c'est moins à l'innocence même qu'à l'absoluité dont elle était

---

<sup>312</sup> « Toute mon œuvre est ironique »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1085.

<sup>313</sup> Autocritique qui se répète chez plusieurs personnages de *L'exil et le royaume*, dont Gilbert Jonas (« Jonas ou l'artiste au travail ») et Pierre d'Arrast (« La pierre qui pousse »), mais la mauvaise foi en moins.

<sup>314</sup> Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 190.

assortie que Camus s'en prend. Qu'il ternisse au passage la pureté de l'innocence ne signifie donc pas qu'il la relègue aux ordures : de faussement pure, l'innocence ne « saute » pas dans l'authentiquement impur. C'est Clamence qui prend ici le relais, s'éloignant ainsi de Camus. Mais, vouloir annexer l'innocence à l'impureté n'est pas encore y parvenir, ni aux yeux des autres, ni à ses yeux propres. L'innocence demeure, en dépit des intentions et des convictions.

À la lumière de notre analyse antérieure, il paraît en effet impossible de prétendre à la culpabilité intégrale de Clamence : impossible de priver ce dernier de la part d'innocence que Camus consent à toute existence. Ce serait donner raison à la conception d'un Sartre, à laquelle Camus non seulement refuse de se rendre, mais que *La chute*, précisément, vise à pourfendre<sup>315</sup>. Car Camus, au moyen d'un personnage qui clame l'appartenance du genre humain à la catégorie des « salauds », critique bien la manière de tout présenter comme étant originairement vicié. Il en démonte la mécanique afin qu'apparaisse au grand jour la pièce montée qui la sous-tend – ce que nous examinerons ultérieurement. Mais il lève aussi le voile, fût-ce furtivement, sur ce que cette manière s'efforce de (dé)tourner à son avantage, c'est-à-dire qu'il éclaire sous un autre angle l'ombre que celle-ci prête à l'être de l'être. Cette ombre, c'est celle de l'égo, tache originelle et indélébile dont Clamence voudra recouvrir toute existence humaine. Or, des proportions surdimensionnées qu'a atteintes l'égo clamencien, il ne faudrait pas conclure avec lui que tout, et depuis le début, tendait à ce gonflement. Cette destination n'avait d'abord rien d'une aspiration. De sorte que le centrisme qui en a découlé n'était alors ni voulu ni choisi, mais vécu, « immané »;

---

<sup>315</sup> 1954 : « Selon nos existentialistes, tout homme est responsable de ce qu'il est. Ce qui explique la disparition totale de la compassion dans leur univers de vieillards agressifs. Pourtant ils prétendent lutter contre l'injustice sociale. Il y a donc des gens qui ne sont pas responsables de ce qu'ils sont, le misérable est innocent de sa misère. Alors? le mutilé, la laide, le timide. Et pour finir, la compassion, à nouveau? »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1187.

il s'agissait, autrement dit, d'un centrisme qui s'ignore. Que cette « heureuse barbarie », ainsi qu'en a parlé Camus, procure un sentiment d'ivresse susceptible de mener à l'élection de soi, cela ne fait nul doute. Or, cette ivresse, si elle peut facilement basculer en un égocentrisme de mauvais aloi, recèle aussi en elle un innocent amour de vivre, qui passe nécessairement par soi. Car, pour aimer la vie, il est indispensable de s'aimer, un tant soit peu.

Cet amour de vivre, Jean-Baptiste Clamence, au mitan de sa confession, en fait l'aveu : « Et puis, allons droit au but, j'aime la vie, voilà ma vraie faiblesse. Je l'aime tant que je n'ai aucune imagination pour ce qui n'est pas elle » (p. 731). Évidemment, après avoir maintes fois souligné l'ambiguïté volontairement maintenue par Clamence, il serait inconséquent de notre part de la prétendre soudainement levée au profit de notre lecture. D'autant que l'amour de vivre qu'il revendique s'apparente pour finir à un méprisable narcissisme. Pourtant, nous sommes d'avis qu'à lui, comme à plusieurs autres personnages, Camus a inoculé sa foncière joie de vivre. D'abord, parce que les termes dans lesquels s'exprime Clamence rappellent trop, quand ils ne les reprennent pas littéralement, certaines assertions camusiennes pour être sans fondement – ainsi de la dernière citée qui, suivie de cette autre : « Une telle avidité a quelque chose de plébéien, vous ne trouvez pas? », semble tout droit sortie de sa bouche. Mais ce qui fonde leur présence, n'est-ce pas justement l'autocritique à laquelle s'adonne Camus avec *La chute*? Certes, l'écrivain ne manque pas, nous l'avons évoqué, de moquer ses propres conceptions à travers la désillusion de Clamence. Or, désillusion n'est pas, nous l'avons aussi montré, réduction à néant; désillusion chez Camus, et contrairement à Clamence, ne signifie pas éradication, mais bien rectification. La conception entière n'est donc pas évincée; seul l'aspect illusoire, erroné, surfait, se trouve atténué. Contre l'entreprise sadienne d'annihilation massive, Camus écrit dans *L'homme révolté* : « On ne peut tout



détruire, il y a toujours un reste<sup>316</sup>. » Ce « reste », que nous assimilons ici à une certaine innocence, Camus – ici contre Clamence, à son corps défendant donc, mais dont il se défend lui-même au prix d’une sourde souffrance, nous le verrons – en réitère la vérité à la face de qui voudrait l’écraser de ses certitudes exclusives. La culpabilité, rappelons-le, ne le subjugué pas. La raison en est que l’être, à ses yeux, ne s’y résume pas. *La chute*, à cet égard, non seulement attaque qui ramène la condition humaine à la culpabilité, mais elle affecte également qui ne s’en tient qu’à elle.

Maurice Blanchot n’a donc pas tort de vouloir attribuer les manifestations d’innocence qu’il croit déceler à un autre Clamence que celui qu’il est devenu, ou alors de voir poindre derrière lui un Camus qui, par ailleurs, l’a habitué à de telles manifestations. Car Clamence et Camus en plusieurs points se recoupent : non seulement l’auteur nourrit-il son personnage de ses propres insuffisances, mais le personnage a un temps baigné dans la même lumière que son créateur – l’imbrication des deux étoffant, une fois de plus, la complexité de cette confession clair-obscur. Or, complexité n’est pas encore ambiguïté, de sorte qu’il est possible, croyons-nous, d’échapper à l’obscurité en tirant certaines choses au clair. Ainsi, l’« autre homme » dont parle Blanchot, s’il implique Camus, est bien Clamence lui-même. Mais un Clamence dont la vie a radicalement changé parce qu’il refuse désormais de renouer avec cette « autre vie », ne cherchant qu’à l’annexer au mouvement irréversible de la chute en la plaçant sous le signe d’un égoïsme en puissance. Un Clamence qui, pourtant, c’est-à-dire en dépit de ce qu’il veut faire croire, a bel et bien connu « l’aube païenne du monde ». Non par procuration, soit au moyen d’une intervention épisodique de l’auteur qui, se remémorant son bonheur ancien, aurait plaqué ce souvenir sur l’existence de son personnage, lui

---

<sup>316</sup> *L’homme révolté*, op. cit., p. 98.

ôtant alors toute valeur diégétique – aparté tant gratuit que fortuit qui serait inédit dans l'œuvre de Camus. Mais par incarnation, dans la mesure où l'auteur, jusqu'à un certain point, a donné à vivre à son personnage l'innocence qui fut aussi la sienne. Si l'identité entre les deux n'est pas parfaite, il reste que la proximité Camus/Clamence en matière d'innocence est bien réelle, laquelle s'amorce dans l'expérience. Dont voici les grandes lignes.

### **Au début, il y avait l'innocence**

Nous avons évoqué l'amour de vivre de Clamence, disant, en somme, que le fait qu'il ait rapidement concerné sa seule personne n'excluait pas d'autres commencements. Ces commencements convoquent à plusieurs égards ceux de son créateur. Dans les deux cas, en effet, cet amour semble d'abord favorisé par le hasard de circonstances extérieures et d'une constitution personnelle. Au sujet de sa jeunesse, Clamence se montre passablement évasif, se contentant de souligner sa « naissance honnête, mais obscure » (p. 709); mais, précisément, l'absence d'allusion à une éventuelle difficulté, mineure ou majeure, ayant ponctué ses jours nous autorise à affirmer que si Clamence aime tant la vie, c'est aussi, dans un premier temps, que rien en dehors de lui ne contrecarre cet amour. Or, quelque chose chez lui l'y dispose également. Facilitée par un contexte qui ne freine pas son élan, cette disposition à l'amour s'appuie ainsi sur certains attributs personnels, à propos desquels Clamence retrouve sa loquacité :

Je n'étais pas mal fait de ma personne, je me montrais à la fois danseur infatigable et discret érudit, j'arrivais à aimer en même temps, ce qui n'est guère facile, les femmes et la justice, je pratiquais les sports et les beaux-arts, bref, je m'arrête, pour que vous ne me soupçonniez pas de complaisance. Mais imaginez, je vous prie, un homme dans la force de l'âge, de parfaite santé, généreusement doué, habile dans les exercices du corps comme dans ceux de l'intelligence, ni pauvre ni riche, dormant bien, et profondément content de lui-même sans le montrer autrement que par une sociabilité heureuse. Vous admettez alors que je puisse parler, en toute modestie, d'une vie réussie. (pp. 708-709)

Bien entendu, faire de cet étalage l'expression d'un amour de vivre équivaut à réduire ce dernier à une consécration personnelle. Pourtant, ce résultat n'empêche pas l'inverse, à savoir que cette réussite suppose, dans le cas de Clamence, un amour de vivre qui a aussi partie liée avec les aléas de la nature. En cela, Clamence rappelle la complexion d'un Jean Tarrou : « Je n'ai pas le genre tourmenté, j'ai débuté comme il convenait, confie celui-ci à Rieux. Tout me réussissait, j'étais à l'aise dans l'intelligence, au mieux avec les femmes, et si j'avais quelques inquiétudes, elles passaient comme elles étaient venues<sup>317</sup>. » D'apparence agréable, gais de nature, se déplaçant dans la vie avec légèreté, Tarrou et Clamence ont tous deux connu des débuts idylliques, c'est-à-dire que la plénitude paraît chez eux tout aussi originelle et naturelle qu'elle ne l'a été pour leur créateur. Dans la galerie de personnages camusiens, Clamence et Tarrou font d'ailleurs figure de « Grands Vivants », aux côtés des Mersault, Caligula, d'Arrast : forts de caractère, d'une nature expansive, doués physiquement et intellectuellement – des archétypes de l'homme complet que Clamence a rêvé d'être (p. 721) –, ils donnent corps au vitalisme camusien. Tous éprouvent pour la vie un amour spontané, direct, puissant, et la vie, jusqu'à un certain point, le leur rend bien.

Se décrivant comme un « êtr[e] [...] nature[l] », en « accord avec la vie », « de plain-pied », Clamence ne parle donc pas exclusivement depuis son imposture. Comme Camus, il s'est d'emblée trouvé bien dans sa peau, bien dans sa vie; il ne s'est senti, dans un premier temps, ni à côté, ni en retrait : les deux pieds plantés dans sa trame existentielle, il s'est d'abord incarné lui-même avec facilité, son aisance à vivre ayant manifestement assimilé les efforts à consentir ponctuellement. Comme pour Camus, l'innocence première s'apparente chez lui à un moment d'abandon heureux,

---

<sup>317</sup> *La peste*, op. cit., p. 204.

conséquence d'une adéquation entre soi et le monde, d'où l'ivresse de ce bonheur primitif. Celui-ci atteint en effet une telle intensité qu'il suscite un sentiment d'élection, avoué par Clamence du bout des lèvres, quoique de manière extensive :

En vérité, à force d'être homme, avec tant de plénitude et de simplicité, je me trouvais un peu surhomme. [...] Certains matins, je l'avoue humblement, je me sentais fils de roi, ou buisson ardent. Il s'agissait, notez-le bien, d'autre chose que la certitude où je vivais d'être plus intelligent que tout le monde. Cette certitude d'ailleurs est sans conséquence du fait que tant d'imbéciles la partagent. Non, à force d'être comblé, je me sentais, j'hésite à l'avouer, désigné. Désigné personnellement, entre tous, pour cette longue et constante réussite. [...] Je refusais d'attribuer cette réussite à mes seuls mérites, et je ne pouvais croire que la réunion, en une personne unique, de qualités si différentes et si extrêmes, fût le résultat du seul hasard. C'est pourquoi, vivant heureux, je me sentais, d'une certaine manière, autorisé à ce bonheur par quelque décret supérieur. Quand je vous aurai dit que je n'avais nulle religion, vous apercevrez encore mieux ce qu'il y avait d'extraordinaire dans cette conviction. Ordinaire ou non, elle m'a soulevé longtemps au-dessus du train quotidien et j'ai plané, littéralement, pendant des années dont, à vrai dire, j'ai encore le regret au cœur. J'ai plané jusqu'au soir où... (p. 709)

Cette assertion, bien qu'elle semble à son tour accuser Clamence, n'est pas plus univoque que les précédentes, c'est-à-dire qu'elle n'émane pas uniquement de la vanité : elle rappelle la croyance d'un Gilbert Jonas, que l'on ne peut soupçonner de complaisance et qui a pourtant l'impression, comme Clamence, que la bonne fortune préside à son existence – renvoyant en ce sens, nous l'avons vu, à plusieurs entrées des *Carnets*, qui font allusion à cette étoile que Camus aurait perdue, puis retrouvée<sup>318</sup>. Ce sont là les conséquences d'une certaine coïncidence, ou unité, sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

Bien entendu, il n'est pas rare que ce sentiment d'élection dérive en une sensation de puissance – que Camus, au passage, ne manque pas d'écorcher. L'accord au monde, qu'il relève d'une

---

<sup>318</sup> Voir note 246.

adhérence ou d'une adhésion, comporte ses revers – d'où l'importance d'en revenir pour réduire ce qui a ainsi pris la taille d'une excroissance. Les personnages camusiens, à qui cet accord est donné à vivre, en reviendront tous un jour ou l'autre – et chacun réagira alors à sa manière. Pour Caligula, la fin de l'innocence coïncide avec la mort prématurée de sa sœur, mettant le feu à une rage d'anéantissement qui mènera à sa consommation. Chez Tarrou aussi, la discordance survient relativement tôt : à l'âge de 17 ans, devant l'aplomb avec lequel son père – avocat général, précisons-le – réclame et obtient l'exécution d'un accusé, Tarrou est horrifié – horreur qui le poussera dans le camp des révolutionnaires. Or, en ce qui concerne Jean-Baptiste Clamence, l'idylle se prolonge longtemps – « jusqu'au soir où », comme il le dit lui-même. Avant ce soir fatidique, Clamence avance allègrement, porté d'abord par un amour de la vie qui, parce qu'effréné et sans frein, vire bientôt à l'amour exclusif de lui. S'il tarde à redescendre sur terre, ce n'est ni par incapacité – Clamence étant à la fois brillant et entreprenant –, ni à défaut d'occasions – que la mémoire révélera nombreuses –, mais bien par manque de volonté – celle-ci, nous le verrons, étant entièrement occupée à assurer son haut vol. Et c'est ainsi que, voulant faire durer l'époque bénie pendant laquelle il a plané, Clamence se fâchera avec l'innocence.

### **La fin de l'innocence... comme fin**

Ayant fait de *La chute* le récit d'une installation volontaire dans l'unilatéralisme, c'est-à-dire, en l'occurrence, d'une dégradation du plaisir d'être par la volonté d'être dans le plaisir, nous pourrions étayer notre perspective en disant que, si Clamence a voulu que ce plaisir dure, c'est forcément qu'il l'a connu. Mais l'argument risquerait de ne pas convaincre tout à fait, sachant la ruse démagogique qui teinte sa confession; il demeure probable, en effet, que Clamence ait inventé, pour servir la fin qu'il vise, les moments vécus à l'ombre de la culpabilité. Que ses souvenirs soient

réels ou imaginés n'a d'ailleurs aucune importance, seule comptant à ses yeux la signification qu'il leur prête : « Et mes histoires, vraies ou fausses, ne tendent-elles pas toutes à la même fin, n'ont-elles pas le même sens? Alors, qu'importe qu'elles soient vraies ou fausses, si, dans les deux cas, elles sont significatives de ce que j'ai été et de ce que je suis » (p. 752).

Attachons-nous alors justement à cette fin en vue de laquelle l'ensemble du discours est organisé, et qui doit à terme triompher, soit celle de voir ployer le genre humain sous le poids de la culpabilité. Jean-Baptiste Clamence, pendant négatif du prophète biblique, prêche – ou plaide, ce qui, en termes de conviction, revient au même – la faute irrémissible. Mais pourquoi, si l'être de l'humain est foncièrement mauvais, évoquer des moments qui contredisent ce qu'il veut faire passer pour unique réalité : nous sommes tous coupables, mais il y aurait par ailleurs l'innocence? N'est-ce pas là invalider sa propre thèse? Cet aveu, en trahissant ses vues, traduirait-il sa faiblesse d'esprit? Le croire équivaldrait à ne pas lui rendre justice, car Clamence excelle dans l'art de la logique, laquelle il suivra jusqu'à ses dernières extrémités. Jamais, ou presque, Clamence ne perd le fil de ses idées; c'est sur elles qu'il a tout misé. Aussi l'évocation d'un état d'innocence n'est-elle pas innocente, c'est-à-dire que, ni gratuite ni inopinée, elle a sa place, et de choix, dans la démonstration. C'est une manière, détournée encore une fois, de dire : moi aussi, je me suis cru innocent, mais jugez comme je m'étais trompé... Car Clamence ne nie pas l'innocence : il se priverait ainsi rapidement de nombreux auditeurs. Il s'évertue plutôt à en montrer le caractère illusoire, souillée qu'elle serait dès l'origine par l'égo : l'innocence à ses yeux – comme à ceux de Sartre –, c'est encore et toujours se préférer. Le Christ lui-même n'échappe pas à ce verdict, puisqu'en fuyant devant la sentence qui pesait sur lui, il aurait permis, même indirectement, le

massacre d'enfants<sup>319</sup>. Clamence intègre donc l'innocence à son régime de pensée, mais dans le but non pas de l'admettre, l'entretenant alors dans un dialogue toujours recommencé avec la faute, mais bien de l'absorber, la dépossédant à jamais de ses privilèges : assimilée au procès de culpabilité en cours depuis la naissance, l'innocence devient ainsi le premier symptôme de la chute. Impliquant forcément la mauvaise foi, elle se trouve d'emblée crucifiée – et il ne restera plus, dès lors, qu'à ranger la justice au placard. L'horizontalité première, en laquelle nous voulons voir la manifestation d'une certaine ignorance, ne renvoie plus à un chemin d'essai(s) et d'erreur(s) : c'est l'entrée de plain-pied dans la déroute fatale, le point de départ d'une perdition sans fin.

Or c'est ici, précisément, que doit intervenir l'incrédulité du lecteur. D'abord, parce que cette vision essentialiste des choses contredit la pensée moyenne de Camus, incapable de se saisir du Tout, et sensible à la moitié de la réalité qu'occulte ce tout, tout de noir constitué. Mais aussi parce que cet unilatéralisme principal est ponctuellement contredit, à l'intérieur même du discours clamencien, non par la simple évocation de ladite innocence, mais bien par la manière dont Clamence l'évoque. Si cette manière relève généralement de la dérision – comme une croyance erronée dont on serait heureusement revenu –, il arrive pourtant, au détour d'une phrase, que le dépit affleure. Car c'est bien lui qui transpire de ces passages :

Alors, planant par la pensée au-dessus de tout ce continent qui m'est soumis sans le savoir, buvant le jour d'absinthe qui se lève, ivre enfin de mauvaises paroles, je suis

---

<sup>319</sup> « Tenez, savez-vous pourquoi on l'a crucifié, l'autre, celui auquel vous pensez en ce moment, peut-être? Bon, il y avait des quantités de raisons à cela. Il y a toujours des raisons au meurtre d'un homme. Il est, au contraire, impossible de justifier qu'il vive. C'est pourquoi le crime trouve toujours des avocats et l'innocence parfois, seulement. Mais, à côté des raisons qu'on nous a très bien expliquées pendant deux mille ans, il y en avait une grande à cette affreuse agonie, et je ne sais pourquoi on la cache si soigneusement. La vraie raison est qu'il savait, lui, qu'il n'était pas tout à fait innocent. [...] Les enfants de la Judée massacrés pendant que ses parents l'emmenaient en lieu sûr, pourquoi étaient-ils morts sinon à cause de lui? Il ne l'avait pas voulu, bien sûr. [...] Mais, tel qu'il était, je suis sûr qu'il ne pouvait les oublier. [...] La plainte s'élevait dans la nuit, Rachel appelait ses enfants tués pour lui, et il était vivant! » Alors, « il valait mieux en finir, ne pas se défendre, mourir [...] » (pp. 748-749).

heureux, je suis heureux, vous dis-je, je vous interdis de ne pas croire que je suis heureux, je suis heureux à mourir! Oh, soleil, plages, et les îles sous les alizés, jeunesse dont le souvenir désespère! [...]

Ma solution, bien sûr, ce n'est pas l'idéal. Mais quand on n'aime pas sa vie, quand on sait qu'il faut en changer, on n'a pas le choix, n'est-ce pas? Que faire pour être un autre? Impossible. Il faudrait n'être plus personne, s'oublier pour quelqu'un, une fois, au moins. Mais comment? Ne m'accablez pas trop. Je suis comme ce vieux mendiant qui ne voulait pas lâcher ma main, un jour, à la terrasse d'un café : « Ah! monsieur, disait-il, ce n'est pas qu'on soit mauvais homme, mais on perd la lumière. » Oui, nous avons perdu la lumière, les matins, la sainte innocence de celui qui se pardonne à lui-même. [...]

Prononcez vous-même les mots qui, depuis des années, n'ont cessé de retentir dans mes nuits, et que je dirai enfin par votre bouche : « Ô jeune fille, jette-toi encore dans l'eau pour que j'aie une seconde fois la chance de nous sauver tous les deux! » (pp.763-765)

Sachant que ces phrases se multiplient au crépuscule de sa confession, ne faut-il pas y voir une volonté, encore une fois calculée, d'intensifier ses effets au dernier acte de sa comédie? C'est ce qu'il suggère lui-même : « Ne vous fiez pas trop d'ailleurs à mes attendrissements, ni à mes délires. Ils sont dirigés » (p. 764). Mais pourquoi, quand on est si sûr de sa composition, prendre un accent si désespéré qu'il force au recul<sup>320</sup>? Pourquoi, si l'innocence n'est qu'une catégorie de la culpabilité, l'évoquer avec la morsure du regret qui ne peut affecter que ceux qui l'ont connue, puis perdue? De la perte de l'innocence, Clamence ne saurait pourtant souffrir puisqu'il en a fait un leurre confondu par sa lucidité, dont il devrait en conséquence se réjouir. On comprend alors que la souffrance de Clamence provient de sa solution qui, proclamant la vérité de la seule culpabilité, le prive de la possibilité même de l'innocence, de cette sorte de fraîcheur ou de joie qui refait les matins du monde, chaque aube annonçant pour lui un « jour d'absinthe ». Pas étonnant, dans cet ordre d'idées, que le salut que Clamence ne cesse de se souhaiter soit attendu de l'extérieur, sous

---

<sup>320</sup> Car, de ce « je vous interdis de ne pas croire que je suis heureux », on peut inférer l'incrédulité de l'interlocuteur de Clamence.



la forme non pas d'une absolution cléricale – la faute étant le tout du réel, inutile de vouloir en sortir –, mais bien d'une arrestation légale : incapable pour sa part d'en finir, comme l'aurait fait le Christ par la crucifixion, il espère une condamnation publique pour échapper à sa culpabilité privée.

En attendant, le juge-pénitent doit s'accommoder du cri qui transperce ses nuits, cri aussi séditieux que celui du Christ parce que contraire à sa foi inébranlable, et dont le désespoir s'explique pour finir ni par l'inexistence ni par l'impossibilité de l'innocence, mais par le fait qu'il se la refuse, et à jamais. Ainsi, même au centre d'un enfer qu'il a refermé sur lui-même, Clamence n'a rien oublié de son expérience d'une synthèse existentielle; le temps n'en a pas effacé la vérité, qui l'habite encore et le fait souffrir comme une épine en plein cœur. Mais ayant perdu, comme Caligula, le secret de cette communion, il s'emploiera à ce que chacun y renonce, alors que Caligula veut enseigner à tous qu'elle relève d'une ignorance; tous deux se détournent de l'innocence par principe, l'un par l'absurde, l'autre par la duplicité. Ce faisant, ils la renient – ce qui porte à trois le nombre de renégats.

\*\*\*

En ce sens, Maurice Blanchot a raison de ramener *La chute* à la question du bonheur :

La chute ne serait alors que la méfiance à l'égard du bonheur, le besoin d'être non seulement heureux, mais justifié de l'être. C'est là une recherche dangereuse. La justification passe par la faute. On devient coupable par ce même sentiment heureux qui était d'abord la substance de l'innocence. On était heureux, donc innocent : on est heureux, donc coupable, puis malheureux et toujours coupable; enfin jamais assez coupable au regard de ce bonheur perdu qui était sans autorité et sans justification. La recherche de la faute fait, désormais, toute la vie, faute qu'on voudrait partager avec tous dans une communauté qui augmente la solitude<sup>321</sup>.

---

<sup>321</sup> Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 190.

Clamence aurait ainsi été heureux, mais sans bien le savoir, c'est-à-dire sans y penser et sans le vouloir; heureux d'un bonheur brut, livré en quelque sorte à la joie d'être. À tel point que, des transports renouvelés de ce bonheur aisé, il s'est cru touché par une sorte de grâce : « vivant heureux », il s'est senti, « d'une certaine manière, autorisé à ce bonheur par quelque décret supérieur ». Puis un jour, ou plutôt un soir, son allégresse reçoit un plomb dans l'aile. Ce soir est celui où un rire surgi de nulle part ébranle les fondements de sa plénitude. L'unité de son être, qui fondait jusque-là son assurance, sera alors rongée par le doute. Revenant progressivement à la mémoire, Clamence ne peut plus, en connaissance de cause, s'estimer « désigné personnellement, entre tous, pour cette longue et constante réussite », puisque cette désignation reposait finalement sur une auto-consécration. Clamence découvre en somme que son bonheur, s'il lui procurait un sentiment d'innocence, n'était pas tout à fait innocent. Or, de cette découverte, il tire de drôles de conclusions : si l'innocence n'est pas totale, c'est donc qu'elle est nulle. Son régime unilatéral de pensée exige en effet de chaque question qu'elle soit tranchée, de chaque réponse qu'elle soit catégorique : ou l'un ou l'autre, buisson ardent ou brebis galeuse, tout sinon rien. L'innocence doit être absolue, ou n'être pas, car « que l'innocence en soit réduite à vivre bossue, [il se] refuse à considérer une seule seconde cette hypothèse » (p. 747). Le bonheur, dont la totalité garantissait l'innocence, devient coupable du fait de son imperfection. Avec les radars désormais allumés de sa conscience, Clamence scrute ce dernier avec suspicion, le sommant de donner ses raisons, c'est-à-dire, dans cette perspective, de révéler son imposture. Sous ce jour désabusé, tout paraît vicié, l'amour n'étant plus qu'une manière de se préférer. Et le bonheur d'autrefois ne sera plus autorisé.

En réduisant le bonheur à la manifestation d'un amour-propre, Clamence le prive de ce qui le favorise, soit l'amour de soi. Car le bonheur, pour s'introduire, a besoin d'hospitalité, c'est-à-dire

qu'on y mette un peu du sien. En ce sens, Clamence a raison de dire du bonheur qu'il suppose un certain égoïsme – bien que la formule, dans sa bouche, dégoutte (dégoûte) de complaisance : « Je jouissais de ma propre nature, et nous savons tous que c'est là le bonheur bien que, pour nous apaiser mutuellement, nous fassions mine parfois de condamner ces plaisirs sous le nom d'égoïsme » (p. 705). Bien entendu, Clamence tirera de cette jouissance de soi une puissance démesurée. Mais cette dérive n'annule pas le bien-fondé du plaisir d'être, plaisir qui non seulement passe nécessairement par soi, sans quoi il n'y aurait pas de ressenti, mais qui nécessite également, pour être reçu, que l'on s'offre à lui. Le bien-fondé d'un tel plaisir, qui rend sans doute indifférent à ce qui dépasse son périmètre mais qui n'est pas systématiquement le fait d'un hédonisme individualiste, repose précisément sur la faculté d'éprouver la vie de l'intérieur. Parce que cette mise en branle, d'une part, va de soi dans les deux sens de l'expression, et qu'elle facilite, d'autre part, l'appartenance au monde, il est normal, et jusqu'à un certain point idéal, que tout premier homme avance en fonction de ce qui le rend heureux. On sait Camus adepte et ardent défenseur de la simplicité de ce bonheur, qui n'a en réalité rien de simple puisqu'à double sens, allant au-devant et ramenant au-dedans, car si le soi éprouve une joie, c'est aussi qu'il s'y est ouvert. Avoir honte d'un tel bonheur, ce que ne cessera de déplorer Camus<sup>322</sup>, signifie ainsi souvent être incapable de don et de réceptivité. D'où il ressort que l'« imbécile qui a peur de jouir » non seulement se ferme à la possibilité d'éprouver le bonheur, mais il n'est pas rare qu'il la réprouve conséquemment chez les autres. C'est ce ressentiment envieux que Clamence discerne à juste titre derrière l'hostilité

---

<sup>322</sup> « Il n'y a pas de honte à être heureux. Mais aujourd'hui l'imbécile est roi, et j'appelle imbécile celui qui a peur de jouir », écrit-il dans « Noces à Tipasa »; *op. cit.*, p. 108. Et même s'il nuance plus tard l'affirmation, en faisant dire à Rambert qu'« il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul », cela n'annule pas le fait qu'il n'y a pas, comme le veut Rieux, « de honte à préférer le bonheur »; *La peste, op. cit.*, pp. 177-178.

indue de ses semblables : « Sans doute me soupçonnaient-ils de vivre pleinement et dans un libre abandon au bonheur : cela ne se pardonne pas<sup>323</sup>. »

Incarnation archétypale de cet abandon, Meursault le paiera de sa vie : il est condamné non pas en raison du meurtre qu'il a commis, mais sous prétexte d'avoir répondu à l'appel de ses sens au lendemain des funérailles de sa mère; parce que, confronté à la mort, il a continué de vivre. Et Camus, 13 ans après la création de ce personnage, de se porter à la défense de ce qui, en ce dernier, paraît intouchable : « On ne se tromperait [...] pas beaucoup en lisant dans *L'Étranger* l'histoire d'un homme qui, sans aucune attitude héroïque, accepte de mourir pour la vérité<sup>324</sup>. » « Vérité d'être et de sentir<sup>325</sup> », précise-t-il alors. Vérité, donc, d'une existence menée à proximité de la vie et qui, partant, ne se sépare pas d'une certaine innocence<sup>326</sup> – ce qui ne signifie pas qu'elle soit pour autant sans conséquences. Vérité que Clamence, en la soumettant aux impératifs de la victoire, précipitera dans la déchéance. Car être et sentir bientôt ne lui suffisent plus : Clamence veut être l'Unique et sentir, partout et en tout temps, sa seule présence. Non seulement rapporte-t-il tout à lui, mais il se reporte de surcroît sur tout. L'horizontalité, dès lors, n'est plus l'occasion d'éprouver la vie, mais le moyen de s'imposer à elle. Et *La chute* dépasse alors la question du bonheur pour ouvrir celle du pouvoir. Voyons comment la puissance du désir, donnant à vivre la gloire, et la volonté en puissance, rendant possible le règne, pousseront Clamence sur cette voie.

---

<sup>323</sup> Et Clamence d'ajouter : « Comment s'en tirer? On ne vous pardonne votre bonheur et vos succès que si vous consentez généreusement à les partager. Mais pour être heureux, il ne faut pas trop s'occuper des autres. Dès lors, les issues sont fermées. Heureux et jugé, ou absous et misérable » (p. 733).

<sup>324</sup> Préface de 1955 à l'édition universitaire américaine du roman, « Appendice de *L'étranger* », dans *Œuvres complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 216.

<sup>325</sup> « Sans laquelle nulle conquête sur soi et sur le monde ne sera jamais possible »; *ibid.*, p. 215.

<sup>326</sup> D'où peut-être le fait que Meursault, « homme pauvre et nu », soit « le seul christ que nous méritions »; *ibid.*, pp. 215-216.

## **Chapitre 2**

### **De la puissance du désir à la volonté en puissance : vers l'horizontalisme**

Jean-Baptiste Clamence a ainsi été un temps ce Meursault. Pas seulement le Meursault qui, cheminant à l'ombre de la conscience, s'en tient à l'existence telle qu'elle se présente à lui, sans savoir, donc, à quel point il y tient, dans les deux sens de l'expression. Mais aussi le Meursault qui, de son plein gré, embrasse la vie, l'adhésion consciente succédant alors à l'ignorance d'une adhérence initiale. Comme lui, mais en vertu de circonstances qui en favoriseront le prolongement, Clamence est porté par un air d'aller qui, depuis une certaine facilité à vivre, aboutira, chez l'un et l'autre, à l'amour de vivre. Si « cela ne se pardonne pas », ainsi que le prétendait Clamence, c'est que cet air d'aller non seulement n'est pas distribué à tous équitablement, mais il se perd de surcroît aisément : les envieux, dès lors, risquent d'être nombreux – ce que confirme leur histoire respective. « L'air de la réussite, atteste Clamence, quand il est porté d'une certaine manière, rendrait un âne enragé » (p. 733).

Or, alors que Meursault, à l'heure de la conscience, gratifiera son existence première d'un sceau de vérité dont elle était jusque-là dépourvue, Clamence lui retire plutôt toute légitimité : cette époque bénie a certes eu lieu, mais sa bénédiction était un leurre, puisque reposant, nous l'avons dit, sur la sanctification de soi par soi. Clamence va-t-il alors au-delà de ce que commandait le bon sens? Se montre-t-il, à l'instar de Sartre, exagérément impitoyable? N'est-ce pas au contraire Meursault qui fait preuve de complaisance envers lui-même, qui, en proclamant la valeur de ce qui l'a autrefois rendu heureux à son insu, valide un bonheur qui lui est propre, un bonheur particulier? Autrement dit : Meursault, en héros de l'absurde qu'il incarne au soir de sa courte vie, préfigure-t-il l'idiosyncrasie clamencienne qui, partie d'un certain élan vital, ne vivra pour finir qu'en fonction de ce qui soutient cet élan? Nul doute en effet que Meursault, s'il lui était permis de vivre, donnerait

la pleine mesure à des désirs dont il a soudainement pris conscience. Mais n'est-ce pas, précisément, à force de vivre selon ses désirs que Clamence s'est aliéné l'innocence?

\*\*\*

À ce stade-ci de notre réflexion, il paraît nécessaire de reprendre ce que nous avons appelé l'horizontalité première en montrant que le désir et la volonté, en tant que puissants moteurs, y ont leur rôle à jouer : sans eux, difficile de progresser. Et Clamence, désireux de goûter la vie, y progressera longtemps librement – voire impunément. Or, si le désir, ce faisant, permet d'expérimenter son être au monde, il n'est pas rare qu'il fasse de ce monde et de cet être des objets d'expérience. Curieux de la diversité, sollicité par la multitude, le désir, entraîné de part et d'autre, recouvre un mouvement; c'est un influx qui suit son cours – aussi ne favorise-t-il pas les arrêts, ni sur soi ni sur autrui. Toujours au-devant de lui-même, Clamence l'illustre parfaitement. Ce mouvement incessant finira même par tisser la continuité de son existence : « celle, au jour le jour, du moi-moi-moi » (p. 719). Tendue par un désir qui toujours de nouveau s'élance, Clamence en vient ainsi à orienter sa progression dans la direction exclusive de ce qui comble ce désir, de ce qui, autrement dit, assure la puissance de sa jouissance. L'horizontalité devient alors moins une manière d'éprouver la vie que de s'éprouver soi-même en tirant profit des possibles qui s'offrent à son désir, soit, pour finir, une voie menant à soi.

Cette impasse était-elle promise aux figures de l'absurde, dont la composition existentielle répondait à l'injonction d'« épuis[er] le champ du possible<sup>327</sup> »? Cette sorte d'auto-consécration existentielle est-elle le fait du conquérant, du comédien, du séducteur, tous joueurs par excellence,

---

<sup>327</sup> Suivant ce mot de Pindare placé en tête du *Mythe de Sisyphe* : « O mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible. »

et dont la mise ne concernerait finalement qu'eux-mêmes? Le désir de vivre, autrement dit, porte-t-il en son sein cette absolutisation de soi? En tentant de répondre à ces questions, nous verrons, dans un premier temps, que le désaveu d'une certaine propension à l'individu que donne à lire *La chute*, par l'entremise d'un personnage passé maître dans l'art de jouir, a partie liée avec le désir, en ce que sa projection, sa constante remise en jeu, menace de réduire l'existence au seul hédonisme particulariste, de la confiner à un divertissement personnellement esthétisé. Et « le goût du théâtre<sup>328</sup> » qu'affiche *Le mythe de Sisyphe* dérive alors en une mise en scène existentielle du soi, comme chez le dandy qu'épinglera neuf ans plus tard *L'homme révolté*, et qui « joue sa vie, faute de pouvoir la vivre<sup>329</sup> ». Jeu du désir, désir du jeu : c'est un serpent qui, à force, risque de se mordre la queue. Car, à force de jouer, on finit par prendre le désir au sérieux, c'est-à-dire par s'éprendre de soi.

Si les figures de l'absurde ne sont pas à l'abri de cette impasse, du fait que le désir, lorsque livré à lui-même, a tendance à s'emballer, nous verrons, dans un second temps, que Clamence s'y précipite au moyen d'un trait qui lui revient en propre, soit la volonté de dominer le jeu. Non content de ressentir la puissance de sa jouissance, il aspire en effet bientôt à jouir de sa puissance. Après s'être trouvé par le biais du désir, Clamence entend désormais s'imposer; il ne se rapporte plus alors à, mais se reporte dès lors sur le tout. D'hypertrophié, le moi devient hégémonique. Et la volonté, en tant qu'agent, le soutient dans cette entreprise, « dans la mesure où, selon Hannah Arendt, le Je-veux anticipe un Je-peux; le je-veux-et-je-peux ravit la Volonté<sup>330</sup> ». Ce « ravir » peut s'entendre

---

<sup>328</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 267.

<sup>329</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 105.

<sup>330</sup> Hannah Arendt, *La vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, traduit par Lucienne Lotringer, Paris, PUF, « Quadrige », 2013 [1978], p. 322.



à la fois comme une satisfaction et comme une prise de possession, puisque le vouloir-pouvoir, s'enthousiasmant pour ses propres possibilités<sup>331</sup>, accapare bientôt toute la volonté qui, elle, accapare bientôt tout l'être, s'installant à sa tête – ou gagnant, ainsi que l'écrit Camus trois ans avant *L'homme révolté*, le « cœur de la raison<sup>332</sup> ». Par ce télescopage du vouloir sur le pouvoir qui annule la distance séparant le sujet de son objet, Clamence en vient à se croire détenteur de l'excellence qu'il convoite<sup>333</sup> – mais qui coïncide pour finir avec la toute-puissance. Qu'il confonde alors vouloir et réalité ne l'arrête pas : « c'est qu'en vérité le chemin importe peu, disait déjà *Le mythe de Sisyphe*, la volonté d'arriver suffit à tout<sup>334</sup> ». Et tant qu'il arrive à ses fins, la volonté lui suffit en effet. À ce chapitre, Clamence est bien un enfant du siècle, puisqu'il a hérité des totalitarismes historiques de son temps la projection à l'horizontale d'une unité longtemps cherchée par la verticalité<sup>335</sup>. De sorte que, même dépouillée de son contenu « Historique », sa manière d'être n'a rien perdu de son caractère prospectif et idéologique, l'histoire se résumant à ses yeux à son existence propre. Se plaquant sur l'horizon avec toute la force d'une volonté dont l'efficacité l'assure de son bien-fondé, Clamence acquiert ainsi la certitude que l'horizon lui appartient. Or, cette conviction le forcera, quand l'horizon sera bouché, à « sauter » dans une direction opposée, se rendant alors esclave de sa culpabilité après avoir cru vivre innocemment, mais en réalité voulu régner impunément. Et le privera, des suites de cet horizontalisme forcené, de tout retour à l'horizontalité.

---

<sup>331</sup> « Le moi voulant se délecte de lui-même », écrit encore Arendt; *loc. cit.*

<sup>332</sup> « Tandis que les Grecs donnaient à la volonté les bornes de la raison, nous avons mis pour finir l'élan de la volonté au cœur de la raison »; « L'exil d'Hélène », *op. cit.*, p. 599.

<sup>333</sup> « Quand il y a un terme, écrit Jean Grenier, nous avons les yeux fixés sur lui, et la distance qui nous en sépare est une droite virtuelle, dont seules sont réelles les extrémités; d'un seul coup, le regard se porte sur le point d'arrivée; l'intervalle [...] n'existe pas en soi »; *L'existence malheureuse*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>334</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 251.

<sup>335</sup> « La totalité n'est en effet rien d'autre que le vieux rêve d'unité commun aux croyants et aux révoltés, mais projeté horizontalement sur une terre privée de Dieu »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 262.

## 2. 1. Soi à l'horizon du désir

La comparaison entre Clamence et Meursault qui ouvre ce chapitre est évidemment tirée par les cheveux. Le bonheur que revendique Meursault une fois sorti, par voie de conscience, de son adhérence existentielle diffère en effet largement de celui que Jean-Baptiste Clamence, du temps où il portait son nom d'origine, exhibe à la face du monde. Chez Meursault, pour qui la vie sera de courte durée, la joie de vivre s'élance certes, mais cet élan, coupé net, n'aura pas la chance de se déployer dans l'espace et le temps. Clamence, au contraire, a pu donner forme à ses élans, et s'en est longtemps repu. Plus qu'une profession, il a fait de son bonheur propre le mot d'ordre de son quotidien, chaque jour devant consacrer cette vocation particulière. Toutefois, s'il n'y a pas de commune mesure entre le sursaut existentiel de Meursault qui, mettant fin à l'ère de l'innocence première, marque le début d'une existence subjectivement choisie, et le survol triomphal d'un Clamence qui, voulant perpétuer à jamais le temps béni de l'innocence, ne retient finalement de l'existence que ce qui conforte ses choix, il est possible que le second incarne une dérive potentielle du premier, Clamence prenant ainsi le relais là où Meursault, du fait de sa décapitation, le perd, et portant alors la liberté de vivre sa vie jusqu'à la capitalisation du Sujet : Moi, Ma Vie. Car si, comme le prétend Jean Daniel, « l'innocence conduit au lyrisme, au sérieux et à l'illusion de l'immortalité<sup>336</sup> », l'existence de Clamence, qui donne corps à ces trois possibles, illustre bien les conséquences de la libre expression des désirs. Le désir, partant, est-il innocent ou coupable?

---

<sup>336</sup> Jean Daniel, *op. cit.*, p. 120.

Pour Clamence qui, on le sait, frappe le désir du sceau indélébile, et donc irrécusable, de l'auto-couronnement, l'affaire est classée; et adhérant à l'intégralité de son discours, il faut conclure avec lui à la culpabilité du désir. La tentation est grande, aussi grande que les faits – que Clamence présente comme des preuves – sont accablants. Celui qui s'accuse dans ces pages a certainement raison de le faire, puisque chacun de ses mouvements vers l'autre y apparaît comme un moyen de revenir vers soi, comme une manière non seulement d'affirmer, mais aussi d'affermir son sentiment d'exister : « mes élans, confirme ce dernier, se tournent toujours vers moi » (p. 722). Le désir forme chez lui une boucle tournant à son avantage, un cercle vicieux dont le vice repose précisément sur la jouissance ininterrompue de soi – ce dont témoigne le détail de son existence tant personnelle que professionnelle. Quand Clamence part à la défense ou à la conquête de l'autre, c'est chaque fois pour que grâce soit rendue à l'un ou l'autre de ses attributs. Sa confession laisse poindre à l'horizon des rapports à soi et à autrui l'inexistence du désintéressement : quoi qu'il fasse, Clamence agit toujours en fonction d'un intérêt personnel. Le discours du juge-pénitent, honnête quant à sa malhonnêteté, montre que l'individu cherche et trouve souvent son propre compte.

Camus, relatant cette décadence, se serait-il donc converti à Pascal<sup>337</sup>, regrettant avec lui que l'être humain, poussé dehors par l'urgence de ses désirs, s'aventure toujours au-devant de lui, ne sachant plus alors s'arrêter, et faisant pour finir du désir un pressant besoin, un manque à gagner? Aux yeux du quadragénaire qu'il est devenu, le désir, autrement dit, est-il péché d'orgueil? Et l'homme

---

<sup>337</sup> Si, dans une note de 1955, Camus écrit : « Pascal, le plus grand de tous, hier et aujourd'hui », il ajoute pourtant être « de ceux que Pascal bouleverse et ne convertit pas » – ici à l'existence de Dieu ; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1236. Mais l'appel de la vie contemplative résonnera toujours chez celui qui, l'année suivante, confie à ses cahiers : « Jeanne la folle est restée quarante-quatre ans dans une petite chambre sans fenêtre, éclairée jour et nuit par une lampe, d'où elle ne sortait que pour passer dans le couvent voisin et contempler le tombeau de son mari. Peut-être est-ce cela la vraie vie »; *ibid.*, p. 1254.

absurde, qui « n’entend pas la notion de péché<sup>338</sup> », qui « se sent innocent », qui, même, « ne sent que cela, son innocence irréparable », serait-il alors passible de la condamnation que réclame Clamence? Le prétendre équivaldrait à contredire Camus lui-même sur la question de la culpabilité. Car, sur cette assertion du *Mythe de Sisyphe*, Camus, nous l’avons évoqué, ne reviendra point : « [...] il peut y avoir des responsables », mais « il n’y a pas de coupables<sup>339</sup> ». Et d’autant moins que le désir qu’oppose alors l’homme absurde à l’espoir d’une autre vie correspond au désir de vivre cette vie finie : l’homme absurde ne désire rien d’autre que cette vie qui lui est aujourd’hui donnée et qui demain lui sera reprise. C’est dans cette mesure que « vivre [...] assur[e] son innocence<sup>340</sup> ». Et c’est pour cette raison que l’homme absurde se dit « prêt à payer<sup>341</sup> » pour un désir qui est aussi amour.

Or l’amour, nous l’avons souligné, ne garantit pas l’innocence. Et l’homme absurde qu’a été Camus, comprenant qu’il avait fini par confondre innocence et impunité, paiera alors effectivement, mais d’une manière qui n’était pas prévue, soit au moyen de sa culpabilité. De cette culpabilité, Jean-Baptiste Clamence sera le porte-étendard. Avec *La chute*, Camus aurait ainsi, selon Jacqueline Lévi-Valensi, « exorcis[é] les démons de sa vie d’homme<sup>342</sup> ». Et l’un de ces démons s’appelle certainement désir. Désir dont Camus répugne à entraver la liberté<sup>343</sup>, mais dont

---

<sup>338</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 255.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 271. Ainsi, qu’il ait « appris en effet qu’un certain orgueil... » ne pourra « [l]’empêcher de revendiquer l’orgueil de vivre que le monde entier conspire à [lui] donner »; « Noces à Tipasa », op. cit., p. 109.

<sup>341</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 266.

<sup>342</sup> Exercice que cette dernière estime avoir été nécessaire à la renaissance du *Premier homme*; Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d’Albert Camus*, op. cit., p. 150.

<sup>343</sup> En 1963, Jean Grenier consigne dans ses carnets ces propos de Louis Guilloux sur Camus : « [...] il voulait avoir une liberté absolue »; propos rapportés dans Albert Camus et Louis Guilloux, *Correspondance 1945-1959*, Paris, Gallimard, 2013, p. 232.

il prend conscience qu'il n'est pas totalement innocent, c'est-à-dire ici sans tenants et aboutissants. Par le biais de Clamence, Camus donne à voir que la libre expression du désir a un prix; prix dont on est redevable autant envers soi-même qu'envers autrui, en ce que le désir est aussi une complaisance à soi, une manière de se flatter l'égo. Dans cette optique, Clamence apparaît comme le négatif des figures de l'absurde qui, toutes parties d'un élan d'amour pour la vie, risquaient pour finir de ne plus aimer d'elle que cet élan qui les transporte. Clamence, en comédien, conquérant et séducteur qu'il est, renvoie ainsi une image parodique, déformée par la vanité, des styles de vie tirés de l'absurde, en montrant que la seule chose qui l'intéresse en fin de compte, c'est lui-même. *La chute* est bien, en ce sens, « un autoportrait infernal<sup>344</sup> ».

Toutefois, que Camus, par l'entremise de ce personnage, mette en scène les turpitudes du désir n'autorise aucunement à conclure au renoncement. Renoncer au désir, dans la perspective camusienne, serait pour ainsi dire se résoudre à mourir, car le désir s'apparente chez lui à une force vitale; en aucun cas, Camus ne plaidera en faveur du refoulement ou de la castration du désir. Les pages qui suivent, par conséquent, ne livreront pas une critique intégrale du désir, mais convergeront, par voie détournée, vers ce qui nous semble être l'envers du désir, soit l'élection de soi. Par voie détournée, c'est-à-dire en faisant détour par ce qui en constitue l'endroit. Car, si suivre l'horizon du désir conduit à se trouver au bout du chemin, cet aboutissement n'est certainement pas que négatif, dans la mesure où se trouver marque le début d'une vie consciente – seule valable aux yeux de Camus. Mais la dérive possible est alors celle-ci qu'après s'être trouvé, on ne veuille plus se lâcher, s'accrochant alors à soi dans une dépendance au désir. En retraçant la genèse de

---

<sup>344</sup> Michel Onfray, *op. cit.*, p. 481.

cette constitution de soi, nous verrons que le désir camusien se décline en deux temps, soit, encore une fois, celui de l'adhérence et celui de l'adhésion. Si le désir premier, qui correspond, répétons-le, au temps où le soi est porté, permet à ce dernier d'éprouver la vie, il concourt également à réduire l'horizon de cette vie au désirable et au désiré, le soi étant alors à la remorque de ses désirs. À cette course insensée aux plaisirs met fin la question du sens, qui inaugure la naissance du sujet. Or, ce sujet, en se réappropriant ses désirs, risque quant à lui de se porter à la tête de l'horizon, ses désirs se trouvant justifiés du fait qu'il y adhère consciemment. C'est là que le désir devient complaisance à soi.

### **Circularité et linéarité du désir**

Qu'Albert Camus soit un être de désir relève de l'évidence. Mais cette évidence, que nous dirions première, a peut-être subi les contrecoups du temps. À une époque où fusent de toutes parts des passions déguisées en arguments, on sera sans doute mieux disposé à l'égard de la mesure que de la démesure camusienne. Et le désir menace alors de se tapir dans l'ombre du sérieux intrinsèque à sa démarche. Pourtant, le désir n'est pas chez Camus affaire frivole; il serait même tentant de dire qu'il constitue à ses yeux le fond de l'affaire, proche en cela de la conception spinoziste de l'affect, ou du Grand Désir qui galvanise Zarathoustra. Pour avoir accès à cette veine viscérale, nul texte plus approprié que *Noces*<sup>345</sup>. C'est en effet dans ces courts essais que le « oui » camusien paraît dans toute sa nudité; c'est là, autrement dit, que transparaît la complexion singulière de son désir.

---

<sup>345</sup> Et, par extension, les pages irradieuses que Michel Onfray consacre à cette publication; *op. cit.*, pp. 102-112.

Désir, oui, car celui qui, dans cette narration d'une jouissance sereine, accueille en son sein grâces et disgrâces existentielles, qui recueille une à une les beautés tantôt exaltantes, tantôt desséchantes du monde, s'est ouvert à ce don; il est allé à la rencontre de ce qui s'offrait à lui, selon le mouvement exploratoire du désir. Vertu qui se donne – suivant la filiation nietzschéenne –, le désir reçoit en retour, c'est-à-dire qu'allant vers, s'ouvrant à, il entre en contact. Le désir est ainsi moteur de la relation<sup>346</sup>. Ce lien innervé par le désir n'en est pas un ici de possession ou de dépendance, mais bien de co-extension, puisque ce qui se lie coexiste : « ce n'était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour<sup>347</sup> ». « Tissés de la même étoffe insubstantielle », dirions-nous à la manière de Marcel Conche, sujet et objet « s'entre-reflètent<sup>348</sup> ». Ne manquant de rien, car tout est là<sup>349</sup>, et ne choisissant pas, car tout s'équivaut, le désir, pour l'heure, s'élance simplement et dans tous les sens, suivant une sorte d'effusion vitale. Obéissant à ce mouvement, Camus n'est pas alors tourné vers lui-même, mais projeté par lui-même, comme l'affirmait Jean Daniel<sup>350</sup>, vers tout ce que manifeste l'horizon; sensible, en Grand Vivant, à tout ce qu'inclut le vécu. Que ces manifestations soient sources de joie ou de déplaisir n'oriente pas en effet la destination de cette force motrice, qui n'a pas de visée, mais qui se déploie, qui déborde, qui déroule, comme l'écrira Gilles Deleuze, « un champ d'immanence<sup>351</sup> » d'où rien n'est exclu, mais où tout, au contraire, est admis d'un même mouvement. Le « oui » camusien est ample, il offre au fini l'infinité du désir, non pas pour le sublimer, mais pour le soutenir en quelque

---

<sup>346</sup> Pour le conquérant absurde, par exemple, « il n'y a qu'un seul luxe [...] et c'est celui des relations humaines »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 280.

<sup>347</sup> « Noces à Tipasa », *op. cit.*, p. 110.

<sup>348</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 276.

<sup>349</sup> « Le monde est beau et tout est là », écrit Camus à la même époque; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 831.

<sup>350</sup> Voir note 230.

<sup>351</sup> Dans *Dialogues*, Paris, Champs-Flammarion, 1996, p. 107; extrait cité dans David Rabouin, *Le désir*, Paris, Flammarion, coll. « Corpus », 1997, p. 182.

sorte de l'intérieur<sup>352</sup>. Le désir est alors « pur plaisir d'exister<sup>353</sup> » – et non pas satisfaction d'être soi.

Car ce qui importe, ainsi que le laissait entendre l'extrait de « Noces à Tipasa », ce n'est ni celui qui perçoit, ni ce qui est perçu, mais bien le lien faisant s'appartenir deux instances entre lesquelles il n'y eût pas, sans lui, de correspondances. Chez Camus, ce lien, apanage du désir, s'appelle aussi amour<sup>354</sup> – *Noces* étant l'expression d'une adhésion consciente à la vie, d'un amour de vivre. Si le désir qui s'énonce dans ces pages atteint à l'amplitude, à la rondeur de l'amour, c'est qu'à l'instar du désir exprimé un an plus tôt dans « Amour de vivre », il est « sans objet<sup>355</sup> ». Sans objet ne signifie toutefois pas intransitif, c'est-à-dire qui n'admet aucun objet, qui n'émane donc que du sujet<sup>356</sup>; sans objet veut plutôt dire sans objet « précis », le désir transitant par tout ce qui se trouve à sa portée. Il ne rétrécit pas alors son champ à un objet particulier, mais laisse tout objet entrer dans son champ : il n'élude rien, précisément. « Présence au monde élargie, totale, absolue<sup>357</sup> », comme en parle Michel Onfray, ce désir-amour se conjugue au présent, il s'adonne à la profusion du présent : « Si je refuse obstinément tous les “plus tard” du monde, c'est qu'il s'agit aussi bien

---

<sup>352</sup> Le désir camusien émanant d'un lien au concret de l'existence, de l'intérieur même de la vie, il suffit donc « de vivre de tout [son] corps et de témoigner de tout [son] cœur »; « Noces à Tipasa », *op. cit.*, p. 109. Seuls ceux qui ne jouissent pas de cet accès pourront plus tard l'annexer à une construction esthétique ou culturelle.

<sup>353</sup> Michel Onfray, *op. cit.*, p. 107.

<sup>354</sup> « Amour, précise-t-il, que je n'avais pas la faiblesse de revendiquer pour moi seul, conscient et orgueilleux de le partager avec toute une race, née du soleil et de la mer, vivante et savoureuse, qui puise sa grandeur dans sa simplicité et debout sur les plages, adresse son sourire complice au sourire éclatant de ses ciels »; « Noces à Tipasa », *op. cit.*, p. 110. Le désir camusien, depuis l'origine, est ainsi affaire de cœur, étant entendu qu'« il n'y a qu'un seul amour dans ce monde »; *ibid.*, p. 107.

<sup>355</sup> « Pour moi, j'avais envie d'aimer comme on a envie de pleurer. Il me semblait que chaque heure de mon sommeil serait désormais volée à la vie... c'est-à-dire au temps du désir sans objet »; « Amour de vivre », *L'envers et l'endroit*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>356</sup> S'il y a expansion du sujet, celui-ci, comme le précise « Le désert », est « délivré de l'humain », c'est-à-dire dépouillé de son individualité pour s'ouvrir au monde – un « dénuement », comme en parle alors Camus; « Le désert », *op. cit.*, p. 133.

<sup>357</sup> Michel Onfray, *op. cit.*, p. 109.



de ne pas renoncer à ma richesse présente<sup>358</sup>. » Mais pas à la manière d'un perpétuel arrêt sur image, ainsi que Camus le reprochera plus tard à la phénoménologie husserlienne, qui, en essentialisant chaque moment de conscience, dépasse pour finir et le mouvement et l'équivalence des apparences; s'il n'élude pas, le désir-amour camusien n'élit pas non plus. Mobile, il se garde d'immobiliser et se contente de suivre, et de vivre, les apparences. Bien entendu, ces apparences ne sont pas pour lui sans effet, et toutes n'ont pas sur lui le même effet – propension à la communion quand il y a parenté, effort de compréhension s'il y a disparité. Mais ces variations ne se reportent pas sur une échelle de valeur, puisque tout ce qui défile dans l'ordre des apparences est manifestation vitale, visage ou forme que prend indifféremment la vie. Replaçant les unes et les autres de ces manifestations sur cet horizon mouvant, et lui parmi elles, le désir-amour se dispose à toutes les accueillir. C'est ainsi, selon Marcel Conche, que se conquiert la vie à l'état brut. C'est-à-dire que s'acquiert :

la disponibilité, la légèreté, la dépréoccupation, le sentiment de la vanité de toute position ferme (car, par l'affirmation de ce qui *est* ou n'est pas, de ce qui vaut ou ne vaut pas, il provoque la contradiction, les discours et les luttes antagonistes, et, par le durcissement, il durcit contre lui le monde), l'attention au présent et la présence, la plus grande intelligence des signes indicibles, l'approfondissement des rapports avec autrui dans l'apparence, la capacité de retenir en soi la saveur de la vie (songeons que l'étymologie de « sagesse » est *sapio*, avoir de la saveur, du goût), l'acceptation de la diversité, la bienveillance<sup>359</sup>.

À cette philosophie conchienne, Camus se serait certainement converti, si elle n'était déjà sienne.

Le désir-amour camusien n'est toutefois pas que circulaire, c'est-à-dire qu'il n'est pas uniquement conditionné par le tout. L'expérience de la totalité a certes sa vérité, à laquelle il faut savoir se

---

<sup>358</sup> « Le vent à Djémila », *Noces*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>359</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 287.

rendre de nouveau<sup>360</sup>, mais elle n'est pas la Vérité; le moment du tout, autrement dit, ne recouvre pas le tout du réel, soit tous les moments de l'existence. C'est un moment de conscience, moment d'arrêt qui fracture l'écoulement du temps, ouvrant sur le présent qui dure du moi, à la fois pensant et expérimentant. Ce moment est essentiel, puisque, comme l'affirme Marcel Conche, l'essentiel s'y résume. Or, c'est l'essentialiser que de vouloir le faire durer. De la même manière que ramener le vécu au contradictoire équivaut à donner un sens à l'absurde, c'est-à-dire à y consentir, le maintenir dans cette réconciliation sous-tend l'espoir d'inscrire le transitoire dans la permanence : dans un cas comme dans l'autre, il y a trahison. Cette fixation d'une présence de soi au monde correspond donc à un « saut », selon le vocabulaire du *Mythe de Sisyphe*, en ce qu'elle élude le devenir : plus rien ne bouge, tout *est* dans cette bulle d'immuabilité, tout a valeur d'éternité. Ici, Camus le sceptique fronce les sourcils. Les apparences, répétons-le, sont belles mais périssables. Aussi faut-il les restituer au temps qui les emporte et reprendre avec elles sa place au sein de cette mécanique. Les charmes de la communion, pour conserver leur vérité, doivent ainsi être rompus. « Il vient toujours un moment où l'on a trop vu un paysage<sup>361</sup> », écrit Camus dans « Noces à Tipasa » : « tout visage, pour être éloquent, doit subir un certain renouvellement ».

Ce moment est celui du retour à l'horizontalité. La sphère de plénitude que donne à vivre la présence au monde se défait alors au profit du temps linéaire. Bien que vécue, cette présence, en maintenant les apparences en suspens, risquait de confiner à la contemplation : il y a là un mysticisme auquel est peu disposé Camus le païen. Épris d'une liberté qui ne soit pas celle des anges, Camus aspire à une existence de plain-pied. Le désir de témoigner, c'est-à-dire de rendre

---

<sup>360</sup> La vérité, rappelons-le, étant « toujours à conquérir »; voir note 151.

<sup>361</sup> « Noces à Tipasa », *op. cit.*, p. 109.

hommage en élevant dans la lumière, cède ainsi le pas au désir de vivre, entendu ici comme manière de se déployer dans le domaine du temps. Il s'agit toujours d'une adhésion, mais moins d'une adhésion à l'intramondanité qu'à son historicité propre – élan qui replace donc l'individu dans le cadre spatio-temporel de son existence. Dans cette projection à l'horizontale, le désir se désunit du tout pour s'unir successivement aux composantes de ce tout. Désir transitif toujours, mais cette fois-ci direct, en ce qu'il suit une direction précise, se dirigeant vers ceci ou cela, et non plus vers tout ça; en un mot, le désir se particularise. La beauté une du monde ou l'amour du tout de la vie laissent alors place à des scènes particulières – particularités qui conduisaient tantôt à la totalité, mais qui maintenant ne convoquent plus le tout, rendues qu'elles sont à elles-mêmes. Si la rondeur de l'adhésion au tout délie de l'emprise des parties, l'adhésion à la linéarité relie aux parties desquelles la perspective du tout menaçait de se détacher. Chez Camus, l'existence consciente, et avec elle la création, obéit toujours à ce double mouvement du désir-amour. Double mouvement que condense déjà la fin d'« Amour de vivre » : « Petit puits du cloître de San Francisco, j'y regardais passer des vols de pigeons et j'en oubliais ma soif. Mais un moment venait toujours où ma soif renaissait<sup>362</sup>. »

### **La brûlure vive du désir de vivre**

Cette soif, Camus la connaît bien, qui a commencé par elle. Le « oui » de ses origines sous-tend en effet un puissant désir, désir dont nous avons dit qu'il s'étend gratuitement, mais qui se plaît également à être étanché. Avant de naître à l'amour, ce désir s'est d'abord adonné, nous l'avons évoqué, au présent de la jouissance. Présent en réalité constitué d'une succession de moments certes

---

<sup>362</sup> « Amour de vivre », *op. cit.*, p. 68.

remplis, mais pas tout à fait pléniers, l'être, alors à la remorque de son désir, étant incapable de pleine présence. Le temps, partant, ne se trouve pas ouvert, élargi, mais réduit à cette sérialité, livré à sa linéarité. Et le lien qui unit au monde, s'il est le fait du désir, n'a pas la teneur d'une adhésion au tout, mais plutôt d'une adhérence aux parties de ce tout qui procurent plaisir. Le désir suit ainsi les impulsions du moment.

« On sait bien que pour Camus, écrit Jean Daniel, il s'est d'abord agi des corps et de la lumière<sup>363</sup>. »

En cela, il ne se distingue pas des enfants de sa patrie, sollicité comme eux par la beauté des lieux. Un décor où l'ardeur du soleil écrase toute prétention idéaliste en même temps qu'elle expose les richesses naturelles sert nécessairement l'appétit des sens. Et les sens, alternant entre faim et satiété, sont en effet servis. Tout y est incandescent, les objets qui irradient et les sujets qui s'enflamment. Et le désir qui les relie peut facilement devenir incendiaire. L'amour de la vie ressemble alors à une fureur de vivre.

Il y a effectivement dans l'éclat de cette passion existentielle quelque chose de l'ordre et de la consommation et de la consumation. Les êtres qui peuplent ces rivages, en même temps qu'ils se gorgent des nourritures terrestres, se consomment : « dans cette abondance et cette profusion, la vie [...] n'est pas à construire, mais à brûler<sup>364</sup> ». Si ces êtres sont à l'image de l'implacable ciel qui les surplombe, comme le suggère Camus dans « L'été à Alger », il n'est pas étonnant que leurs désirs soient brusques et violents; ils attisent un élan de vivre qui, sous d'autres auspices, eût peut-être été plus modéré, mais qui atteint ici à l'avidité, avidité qu'illustrent une gourmandise et une

---

<sup>363</sup> Jean Daniel, *op. cit.*, p. 120.

<sup>364</sup> « L'été à Alger », *op. cit.*, p. 122.

précipitation à vivre : tout y est « jouissance démesurée<sup>365</sup> ». Que cet art de vivre dispose peu ou prou à la nuance et aux raffinements ne signifie pas qu'il soit à rejeter, bien au contraire. Il implique, d'abord, un rapport immédiat au monde que les progrès de la civilisation ont quelque peu compliqué : une vie vécue à proximité des offrandes terrestres suscite en retour un certain orgueil de vivre, une manière de s'apparier à ces tributs naturels; et si la « race » y est si belle, c'est aussi qu'elle se repaît de la beauté ambiante, dont elle tire noblesse et fierté. Ce lien à l'immédiateté du monde incline, par ailleurs, à la simplicité : on n'aspire ni à autre ni à meilleure vie puisque, des biens que prodigue la terre, on se trouve déjà comblé. La double leçon issue de la jeunesse algérienne comporte ainsi, selon Michel Onfray, et une ascèse et un hédonisme<sup>366</sup>.

Mais cette vérité, comme toutes les autres, « porte avec elle son amertume<sup>367</sup> ». Sa misère, dont Camus fait le pendant de sa splendeur, consiste en ce qu'elle ne débouche sur rien d'autre que ce qui est là; elle n'ouvre ni sur un à-venir, ni sur un au-delà, mais ne concerne que l'à-présent. Évidemment, comparant cette espèce de « présenteté » à la presbytie qui aliénera le présent chez les idéologues de l'histoire, on ne peut que la trouver réjouissante : d'un côté, on vit en fonction de ce qui est, alors que, de l'autre, on prévoit qu'il sera un jour possible de vivre selon ce qui viendra, les attributs réels du présent étant ainsi confisqués par un hypothétique avenir. Or, si, dans la périphérie de cette âpre vérité, l'on vit sans consolation, il n'est pas certain que l'on y soit pour autant clairvoyant, ainsi que le prétend le jeune Camus. La clairvoyance suppose en effet un minimum de distance que ne permet pas toujours cette sorte d'adhérence vitale : la passion dévore

---

<sup>365</sup> « Petit guide pour des villes sans passé », *L'été*, *op. cit.*, p. 594.

<sup>366</sup> Voir à ce sujet le chapitre intitulé « La volonté de jouissance »; Michel Onfray, *op. cit.*, pp. 67-115.

<sup>367</sup> « L'été à Alger », *op. cit.*, p. 118.

parfois tout, l'esprit y compris. Pas étonnant, dans ces circonstances, que celui-ci ne soit pas une spécialité locale : « Ici, l'intelligence n'a pas de place comme en Italie<sup>368</sup>. » Évoquant les prestiges envoûtants de son pays, Camus, en 1947, termine son « Petit guide pour des villes sans passé » en disant : « il y a, là-bas, une flamme qui les attend<sup>369</sup> », à savoir quiconque ne craint pas de s'exposer au tumulte des désirs. Mais cette flamme, en même temps qu'elle éperonne la vitalité, éblouit souvent l'esprit, le rendant dès lors incapable de discernement. Et le désir de foncer alors droit vers ce qui l'allume : fête des sens, flambée des passions.

Les Algériens, affirme Camus, « ont misé sur la chair, mais ils savaient qu'ils devaient perdre<sup>370</sup> ». Or, le savent-ils vraiment<sup>371</sup>? L'air hébété que leur donne la vieillesse traduit-il le désarroi devant une jeunesse trop vite passée, ou trahit-il une soudaine conscience de ce qui les attend? Il est bien possible, en effet, que la fulgurance des désirs dans un cadre où les sollicitations abondent ajourne cette pénible considération; il n'est pas rare, en d'autres mots, que l'intensité empiète sur la lucidité. « Dans un pays qui invite à la vie », atteste cette autre phrase de « L'été à Alger », « tout [...] respire l'horreur de mourir<sup>372</sup> ». Si la jeunesse algérienne sait au fond sa victoire éphémère, ne s'empresse-t-elle pas alors, comme toutes les jeunes du monde quand la chose est permise, d'enfouir ce savoir sous ce qui exalte la gloire de vivre? Car que ce pays soit « sans leçons »

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 123 : « Cette race, ajoute Camus, est indifférente à l'esprit. » Non pas que, à ses yeux, l'esprit ait raison sur la passion, ou doive avoir raison d'elle; si l'esprit ne constitue pas une richesse nationale, le cœur, en revanche, y gagne en vigueur, et c'est à ce cœur que se mesure « la supériorité réelle de l'Algérien sur le Français, c'est-à-dire [à] sa générosité sans limites et [à] son hospitalité naturelle »; « Petit guide pour des villes sans passé », *op. cit.*, p. 596 – hospitalité qui contraste en effet avec « l'hospitalité française » dont parlera ultérieurement Tahar Ben Jelloun. Cette bienveillance naturelle est celle de Meursault l'Algérois. Sur la question de l'hospitalité, voir notamment Mohamed Kamel Eddine Haouet, *Camus et l'hospitalité*, Paris, L'Harmattan, 2003.

<sup>369</sup> « Petit guide pour des villes sans passé », *op. cit.*, p. 596.

<sup>370</sup> « L'été à Alger », *op. cit.*, p. 118.

<sup>371</sup> N'est-ce pas alors Camus qui, pour une part au moins, leur prête sa propre lucidité?

<sup>372</sup> « L'été à Alger », *op. cit.*, p. 123.

n'empêche nullement les « refuge[s] et prétexte[s] à triomphes<sup>373</sup> » de s'y trouver nombreux. Peut-être ces triomphes sensibles et charnels permettent-ils, inconsciemment, de tenir la mort en échec, de la repousser dans un improbable lointain par l'élan renouvelé du désir, élan qui, à la fois traction et transport, pousse toujours plus en avant. Le désir a en effet quelque chose d'impérial et d'impérieux : il porte dans les deux sens du terme. Sa puissance est parfois telle qu'elle retarde la perspective de la fin<sup>374</sup>.

Or, dirait Marcel Conche, sans la perspective du fini, pas d'orientation possible. Ou alors : progression à l'aveugle. Cette progression est celle de l'insensé, dont les Grecs, toujours selon ce dernier, ont caractérisé la vie « par la succession indéfinie des désirs et des plaisirs sans aboutissement [...] »<sup>375</sup>. L'insensé qui, de proche en proche, court à la surface du monde, assoiffé d'enivres aussitôt évaporés. Insensé qu'était, en ce sens, le Camus d'avant *Les îles*, dont l'existence se composait de plénitudes éphémères et de vacuités récurrentes, car les « dieux de jouissance<sup>376</sup> », comme il les nommera plus tard, s'ils « remplissent », « vident » aussitôt. Et insensé qu'a longtemps été Jean-Baptiste Clamence, « toujours comblé » (p. 710), mais « jamais rassasié », en quête perpétuelle d'une nouvelle denrée, « sans savoir où [s']arrêter » : « au jour le jour les femmes, au jour le jour la vertu ou le vice, au jour le jour, comme les chiens » (p. 719). Femmes à conquérir, paysages à dominer, causes perdues à remporter, bonnes actions à cumuler, admiration à acquérir, le désir de Clamence le propulse toujours plus en avant, « de fête en fête »

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>374</sup> Le désir est bien alors le contraire d'impuissance. Mais sa puissance justement ne cherche-t-elle pas, en un sens, à surmonter ce que Marcel Conche appelle « notre impuissance originaire et constitutive » (« La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 103), soit celle liée à la toute-puissance de la mort ?

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>376</sup> « Préface aux *Îles* de Jean Grenier » ; *op. cit.*, p. 622.

(p. 710), « à l'aise en tout » (p. 709), « mais en même temps satisfait de rien », puisque « chaque joie [lui] en fai[t] désirer une autre ».

De sa projection jusqu'à sa satisfaction, le désir est pure tension; en dehors de lui, tout paraît mou, relâché, vain. D'où le besoin de le tendre encore. Si, comme l'écrit Camus dans une note de 1937, « la fin du désir est la satiété<sup>377</sup> », nulle surprise, partant, de le voir courir derrière tout ce qui concourt à le sustenter. D'abord moteur de progression, le désir finit bientôt par carburer à son propre plaisir, cherchant toujours de nouvelles sources de satisfaction pour remplir le vide qui succède au comble. Et la passion de vivre dégénère ainsi en ivresse sans fin, c'est-à-dire en jouissance insensée<sup>378</sup>. Car, à ce compte, vitalité devient vite voracité; à force, c'est moins la faim qui l'aiguillonne que le plaisir, jamais rassasié, de manger. L'appétit, autrement dit, vient en mangeant. Dans cette course effrénée où se succèdent indistinctement les objets du désir, la vie se trouve engloutie, consommation rapide dont il ne reste rien, qu'un creux au ventre qui toujours exige assouvissement. Ce qui était initialement libre élan se mue pour finir en dépendance, le désir ayant alors la teneur du besoin : non plus abondance vitale, mais manque existentiel. Vivre selon ses désirs équivaut bien, dans ces conditions, à une servitude.

### **À unilatéralité et particularité, horizon bouché**

C'est précisément la libération de ses « dieux de jouissance » que permet à Camus la lecture des *Îles* : resté « dans leur seule compagnie, [il] les aurai[t] oubliés pour la jouissance elle-même<sup>379</sup> ».

---

<sup>377</sup> *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 819.

<sup>378</sup> Marcel Conche : « Il n'y a pas de sens, dit Aristote, à choisir indéfiniment une chose en vue d'une autre, "car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain" »; « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 120.

<sup>379</sup> « Préface aux *Îles* de Jean Grenier », *op. cit.*, p. 622.



Sans ce livre, peut-être eût-il comme tant d'autres consommé sa jeunesse dans cette « précipitation à vivre qui touche au gaspillage<sup>380</sup> », ne lui laissant après coup que les cendres d'une grâce rapidement consumée. Trop d'adhérence, nous l'avons dit, empêche l'appréciation et la lucidité. Pour refréner l'impérialisme de son désir, il avait besoin de le mettre à distance. Empruntant alors la voie de la pensée, Camus se détache d'une réalité devenue « obnubilante » – et s'éloigne ainsi des rivages de sa première innocence<sup>381</sup>. Ce recul par la pensée, en soustrayant l'être et le décor à cette « présentété » que leur union faisait durer, arrache à l'illusion de stabilité, de permanence, que procurait la tension du désir. Il libère en même temps le désir de l'impératif de jouissance qui usait pour finir sa force en le dispersant à tous vents. Arrêtant sa course, l'être appréhende le devenir, jusque-là masqué par la nature « avançante » du désir. « Du même coup, résume Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, il se situe par rapport au temps. Il y prend sa place<sup>382</sup>. »

Longtemps, disait ce même essai, l'individu est porté par le temps. À cette temporalité comme « moyen de transport » correspond le mouvement initial du désir qui déporte l'individu sur l'horizon de ses convoitises : désir transitif direct qui se reporte toujours en avant. Il y a, dans cette projection de soi dans le monde, un risque de ramener l'existence à l'horizon de ses désirs. Le monde ainsi envisagé se trouve en effet réduit au désirable, et le soi, à une force tendue vers ce qui est désiré. Ce n'est pas le tout du monde qui est aimé, mais celles de ses parties qui éveillent et attisent le désir : le monde est alors ce que l'on désire. Et tant qu'il l'est, le désir suit sa progression.

---

<sup>380</sup> « L'été à Alger », *op. cit.*, p. 121.

<sup>381</sup> « La conscience est détachement », écrit Vladimir Jankélévitch : « l'esprit en retrait prend ses distances, c'est-à-dire : l'esprit se décolle de la vie, éloigne l'imminence du danger, cesse d'adhérer aux choses et les repousse jusqu'à l'horizon de son champ intellectuel. Les paysages se rapetissent comme au bout d'une longue-vue renversée » ; *L'ironie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2005 [1964], p. 21.

<sup>382</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 228.

Le désir ferme ainsi l’horizon sur ce qui le stimule et le soutient, et en exclut tout ce qui, en expérience ou en pensée, le détourne de son immédiate satisfaction. S’ensuit un procès d’unilatéralisation, en ce que le désir ne va plus que dans une seule direction, et de particularisation, en ce qu’il n’avance plus qu’en fonction de son intérêt<sup>383</sup>. Le soi qui en résulte avance donc sans bien savoir où il s’en va, étant assujetti à ses désirs : un soi « remorqué<sup>384</sup> », dirions-nous à la manière de Vladimir Jankélévitch.

Ce sort unilatéral et particulariste attend également celui que *Le mythe de Sisyphe* appelle « l’homme quotidien ». Ce dernier, en effet, s’il ne souffre pas de « la myopie de l’amant<sup>385</sup> » du désir de jouissance, est atteint quant à lui d’une sorte de presbytie, qui l’amène à fixer non plus le proche, mais le lointain. Il n’en demeure pas moins sous l’emprise du temps. Car il ne porte pas davantage le temps, mais s’imagine plutôt que le temps le portera quelque part : il est ainsi porté par l’illusion « que quelque chose dans sa vie peut se diriger<sup>386</sup> ». Vivant avec « un souci d’avenir », « compt[ant] sur le plus tard », il croit implicitement que la progression à l’horizontale est un progrès, qu’elle a, autrement dit, un sens. Son désir n’est plus de jouir – ou alors de jouir d’une position, d’un statut, d’une fonction sociale. Le désir en est alors un de placement, d’ordonnement; il devient en d’autres mots sérieux. L’homme quotidien agit sérieusement<sup>387</sup>,

---

<sup>383</sup> « L’intérêt et le besoin sont un principe de séparation (de ce qui “nous concerne” et de ce qui “ne nous concerne pas”), d’abstraction, donc de réduction du monde à un aspect unilatéral »; Marcel Conche, « Le monde et la sagesse », *Orientation philosophique, op. cit.*, p. 124.

<sup>384</sup> Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 20. Parce que le désir « veut la fin tout de suite, magiquement et naïvement », parce qu’« il veut pêle-mêle le possible et l’impossible, l’or, la gloire et la lune » (*ibid.*, p. 78), il est à craindre que « nos désirs seront passions si nous n’y prenons garde » : « un instinct, livré à lui-même, prolifère indéfiniment, et tend à occuper toute la place; loin de s’effacer de bonne grâce, il deviendra vice ou idée fixe [...] », de sorte que « la gravité, au double sens de sérieux et de géotropisme, est notre tendance naturelle » (*ibid.*, p. 31).

<sup>385</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 260.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>387</sup> Pensons ici à Pascal : « On agit sérieusement et chacun suit sa condition, [...] comme si chacun savait certainement où est la raison et la justice »; « Vanité », fr. 67, *Pensées*, édition de Gérard Ferreyrolles, texte établi par Philippe

comme s'il savait où il s'en va, c'est-à-dire ici comme si la vie suivait la direction de son choix, alors qu'il conforme en réalité sa vie « aux exigences d'un but à atteindre<sup>388</sup> ». Il s'apparente ainsi à l'être besogneux<sup>389</sup> – appelé tantôt « homme ordinaire », tantôt « homme collectif » – qui, selon Conche, limite l'horizon de l'existence à ses seules préoccupations, à sa perspective particulière. Existence encore une fois entièrement gouvernée par l'intérêt personnel, puisque, écrit Camus de l'homme quotidien, « rien plus que lui-même ne l'intéresse<sup>390</sup> ». L'exemple de Clamence s'impose alors à l'esprit, qui conjugue au désir de jouissance le désir de sérieux. Car, en même temps qu'il s'amuse de tout, ce dernier n'entend pas à rire avec son existence : « tous les jours, [lui]-même, solide au poste » (p. 719), Clamence chemine uniquement en fonction de ce qui lui profite personnellement.

Profit personnel, certes, mais d'une espèce singulière. Non pas le profit, jugé vulgaire, qui se mesure en termes de richesse ou de notoriété : « l'avidité qui, dans notre société, tient lieu d'ambition, m'a toujours fait rire » (p. 705). Clamence, de son propre aveu, « vis[e] plus haut »<sup>391</sup>. Évidemment, l'ancien avocat étant ce qu'il est, on pense aussitôt à son goût avoué pour les sommets – et à son dégoût symétrique des cavités<sup>392</sup>. Or, cet aveu cache autre chose que la volonté de

---

Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Classiques de poche », 2000, p. 63.

<sup>388</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 258.

<sup>389</sup> Voir Marcel Conche, « Le monde et la sagesse », op. cit., pp. 123-133.

<sup>390</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 272.

<sup>391</sup> Aveu à mettre en lien avec cette note de 1954 : « *Le Premier Homme*. L'ambition le faisait rire. Il ne voulait pas avoir, il ne voulait pas posséder, il voulait être. Pour cela la seule obstination » ; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1213.

<sup>392</sup> Comme il le dit lui-même : « Vous comprenez maintenant ce que je voulais dire en parlant de viser plus haut. Je parlais justement de ces points culminants, les seuls où je puisse vivre. Oui, je ne me suis jamais senti à l'aise que dans les situations élevées. Jusque dans le détail de la vie, j'avais besoin d'être au-dessus. [...] Les soutes, les cales, les souterrains, les grottes, les gouffres me faisaient horreur » (pp. 706-707). Selon Gilles Philippe, « Camus attribue à Clamence son propre amour des plateaux et sa haine des gouffres : l'ancien tuberculeux est claustrophobe » ; « Notice » de *La chute*, op. cit., p. 1380, note 18.

domination qu'il révèle alors<sup>393</sup>. Clamence, nous l'avons évoqué, a « rêvé d'être un homme complet » (p. 721). Il a beau dire, une fois son imperfection reconnue, que cette complétude était le rêve d'un égocentrisme hégémonique, mais, ayant l'habitude d'exciper d'une issue la preuve du vice des prémisses, il force, ici comme ailleurs, à lire entre les lignes. Additionnant au transport de l'innocence la vigueur d'un élan vital, on comprend que, mû par un puissant désir de vivre, Clamence a voulu faire de sa vie quelque chose de grand; que complétude signifie alors épanouissement à la fois intégral et expansif de sa personne; que Clamence a ainsi souhaité être un homme total, sorte de synthèse existentielle de tous les possibles. Un surhomme, en somme<sup>394</sup>. Son rêve dépasse donc la seule adhérence, qui selon notre économie lexicale suppose une absence de réflexion, pour être le fait de la pensée; non plus désir auquel on s'abandonne, ni que l'on subordonne à une fonction définie, mais désir auquel on donne forme; non plus désir aveugle ou borné, désordonné ou trop ordonné, mais désir vaste et habité. C'est par cette prise en main du désir, à la fois réorientation et réinvestissement, que Jean-Baptiste Clamence rejoint l'homme absurde.

### **Être : « pour cela la seule obstination<sup>395</sup> »**

Il n'est pas étonnant que le détail de ce désir, que nous pourrions dire, comme nous l'avons fait pour l'innocence, de second degré parce que transitant par la conscience, s'expose essentiellement

---

<sup>393</sup> Notamment une allusion directe à l'image que Jeanson et Sartre ont donnée de Camus aux *Temps modernes*, dans la foulée de *L'homme révolté*. Quand Clamence avoue qu'« un balcon naturel, à cinq ou six cents mètres au-dessus d'une mer [...], [est] l'endroit [il respire] le mieux, surtout [s'il est] seul, bien au-dessus des fourmis humaines » (p. 707), c'est Camus qui, derrière lui, se moque de l'intention « transcendante » que ces derniers lui prêtent : « Pour qui la contemple de haut, écrit Jeanson, l'agitation des humains à ras de terre risque d'apparaître assez vaine »; Francis Jeanson, « Albert Camus ou l'âme révoltée », *Les Temps modernes*, n° 79, mai 1952, p. 2073.

<sup>394</sup> Rappelons ses dires : « En vérité, à force d'être homme, avec tant de plénitude et de simplicité, je me trouvais un peu surhomme » (p. 709).

<sup>395</sup> Voir note 391.

dans *Le mythe de Sisyphe*. Avec cet essai, Camus s'attaque aux croyances et convictions, c'est-à-dire aux visages que prend le besoin de certitude, contraire selon lui au désir de vivre, en ce que, au présent, il préfère le durable. Avant de s'en prendre au désir de durée des penseurs existentiels qui, confrontés au caractère fini de l'existence, espèrent pour finir que quelque chose de cette vie échappe à la dissolution finale – désir d'éternité donc –, Camus met à mal le désir de durer de qui, n'ayant pas encore rencontré l'absurde, vit sur l'illusion de progresser sur du solide : désir de stabilité dans ce cas. En ce sens, si *Les îles* ont mis fin à la fuite en avant qui était celle du jouisseur, *Le mythe de Sisyphe* prive l'homme quotidien de l'espoir d'acquisition que sous-tendait son souci d'avenir. Inconsciemment pour une part, « coutumément » pour une autre, ce dernier croyait en effet que, parsemant son futur d'objectifs à atteindre, quelque chose s'obtiendrait dans le temps, qu'en progressant il y aurait nécessairement gain<sup>396</sup>. Et il se persuadait au même moment que cette ligne tracée sur le temps relevait d'un libre choix, alors que les possibles se trouvaient déjà réduits au moment de son choix, formant « des barrières entre quoi [il] enserr[ait] [s]a vie<sup>397</sup> ». Sa liberté, en plus de résulter d'un rétrécissement optique, était ainsi assujettie au projet de vie sur lequel, en comptant sur le temps, il avait misé ses espoirs de réalisation. Ce n'était donc pas une réelle liberté, et ce sera à coup sûr un esclavage, tant et aussi longtemps que les illusions du quotidien régissent son existence, l'emportant vers une vie qui n'est pas alors tout à fait la sienne<sup>398</sup> : une vie par procuration, selon le lexique camusien. Semblable lui aussi à l'être remorqué de Jankélévitch « en

---

<sup>396</sup> Alors que la seule chose qui se gagne ainsi dans le temps est la vieillesse : être un homme, « n'est-ce pas cela qui compte? », demande Camus dans « Entre oui et non ». Et de répondre : « Il faut bien croire que non, puisque faire ses devoirs et accepter d'être un homme conduit seulement à être vieux »; « Entre oui et non », *L'envers et l'endroit*, op. cit., p. 50.

<sup>397</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 259.

<sup>398</sup> « Ainsi, je ne saurais plus agir autrement que comme le père de famille (ou l'ingénieur ou le conducteur de peuples, ou le surnuméraire aux P.T.T.) que je me prépare à être »; *ibid.*, p. 258.

qui tout est prose, quotidienneté et adhérence au monde<sup>399</sup> », l'homme quotidien se compare également à l'homme de conviction que Nietzsche, dans *L'Antéchrist*, décrit comme « ne s'appart[enant] pas lui-même<sup>400</sup> », parce que n'étant « pas libre de disposer de sa conscience ».

C'est bien à cet homme, et à son hétéronomie, que s'adresse dans un premier temps *Le mythe de Sisyphe*, apologie de la liberté de conscience. Or, pour libérer sa conscience, martèle l'essai, il faut cesser d'espérer. Ce que l'homme quotidien ne réussit pas encore, qui continue « de se presser vers on ne sait quel espoir<sup>401</sup> ». L'expérience de l'absurde, qui, fracturant le temps, l'éloigne brusquement des repères placés sur la ligne de son avenir, sera alors bénéfique à son ressaisissement. Car, comprenant d'un coup que le temps ne mène nulle part ailleurs que vers une mort certaine, il se défait de cette perspective linéaire, dont il avait cru qu'elle aboutissait quelque part. Par la pensée, il échappe autrement dit à l'inconscience de la chaîne. Cette chaîne, d'abord constituée par la tension toujours renouvelée du désir de jouissance, puis par la projection du désir d'assurer son avenir, conduisait à dilapider aveuglément sa vie, à la brader pour des sensations éphémères ou des convictions illusoires. Dans son premier mouvement, la pensée de l'absurde, enseignant qu'« il n'y a pas de lendemain<sup>402</sup> », déprend d'une adhérence au temps qui empêchait la clairvoyance. Mouvement bénéfique puisqu'à défaut de cette clairvoyance, l'appréciation est impossible : la vie passe sans qu'on la voie passer, c'est-à-dire à son insu.

---

<sup>399</sup> Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 118.

<sup>400</sup> Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, présentation et traduction d'Éric Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1996 [1994], pp. 116-117.

<sup>401</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 272.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 259.

Vivre ainsi n'a aucun sens<sup>403</sup>, lit-on entre les lignes du *Mythe de Sisyphe*. Ne comptant plus sur l'avenir, l'homme absurde sait pour sa part que son temps est compté : aussi ne veut-il pas d'une vie amoindrie, rapetissée au strict jouir ou au devoir de bâtir. Si « le sens, comme le veut Marcel Conche, est principe d'orientation<sup>404</sup> », le caractère insensé de ces existences témoigne d'une absence d'orientation. D'abord dirigé par ses désirs, c'est-à-dire poussé par eux dans une seule direction, l'homme absurde s'oriente désormais en fonction du sens; son désir n'est pas alors stoppé, mais dirigé ailleurs – non plus « dans », dirait Conche<sup>405</sup>, mais « vers ». Et c'est la perspective de la fin qui lui permet cette nouvelle orientation, « le sens, toujours selon Conche, exig[eant] le fini<sup>406</sup> ». La fin inaugure la question du sens de l'existence.

On connaît la réponse camusienne à cette question : « Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître<sup>407</sup>. » Chez Camus, ce défaut de savoir ne va pas sans un certain désespoir : difficile, la condition humaine l'est aussi parce qu'obscur. Mais ce n'est jamais un mal – les manières de le combler généreront au contraire du mal, parce que réductrices et rigides. C'est précisément pour affranchir l'existence des certitudes la recouvrant que Camus s'attache à l'absurde : il en fait une manière d'assumer pleinement la limitation de notre connaissance, la raison n'ayant d'autre choix que de se rendre à cette limite, au-delà de laquelle elle déraisonne. Mais Camus ne s'en tient pas

---

<sup>403</sup> Leçon que livre Socrate à Alcibiade, « qui lui fa[ît] comprendre qu'à vivre comme il fait, ce n'est pas la peine »; Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>404</sup> Marcel Conche, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 108.

<sup>405</sup> Dans l'« Avant-propos » de son *Orientation philosophique*, Marcel Conche distingue l'« orientation-vers », qu'illustre l'élan vertical de la pensée, de l'« orientation-dans », qui renvoie à l'horizontalité du connaissable.

<sup>406</sup> « La notion de sens implique la notion de terme final, d'aboutissement. Il n'y a pas de sens où il n'y a pas de fin. Le sens exige le fini »; Marcel Conche, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 120.

<sup>407</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 254.

qu'à l'ordre de la raison : la question de fond de l'essai concerne autant la viabilité de l'absurde que sa rationalité. Posée en termes de désir, la question du sens pourrait alors être celle-ci : l'absence de sens doit-elle miner le désir de vivre? Après avoir relevé chez quelques penseurs, pourtant partis de l'absurde, les divers subterfuges qui conduisent à poser un fondement à l'existence pour pouvoir ensuite s'y maintenir, Camus assure que la joie de vivre n'a pas besoin de cette certitude pour être. La mort consacre la fin, certes, et dans cette lumière « annihilante » tout paraît vain, puisque rien ne dure. Mais, en attendant, « il y a » la vie, et cet intervalle déployé entre la naissance et le trépas, si éphémère soit-il, vaut tout l'or du monde, c'est-à-dire que rien ne saurait l'acheter, ni croyances ni convictions. Une fois débarrassée de l'illusion ontologique, la vie non seulement revient dans les bornes du raisonnable, mais retourne également au flux qu'elle suppose, « la vie n'[étant] rien d'autre, d'un bout à l'autre, qu'une suite de compositions changeantes de singularités<sup>408</sup> », de sorte qu'il ne peut s'agir que « d'éprouver et de décrire<sup>409</sup> » ce flux vital dans toute sa diversité. L'absurde, qui n'était pas un mal lorsque se rendant à l'impossibilité de la connaissance, apparaît alors comme un bien, en ce qu'il restitue à l'existence et sa gratuité et sa richesse. Le jeu de la vie, fermé par l'orthodoxie du sens, se trouve ainsi rouvert par l'abandon des certitudes. Et c'est dans cette optique que la vie « sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens<sup>410</sup> ».

Non seulement ne perd-on rien en ne pouvant répondre au pourquoi de l'existence, mais il semblerait même que l'on y gagne au change. Pour autant, l'inutilité de la question du sens n'est

---

<sup>408</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 287.

<sup>409</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 284.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 255.



pas consacrée. Car elle permet une prise de conscience, sans laquelle, nous l'avons vu, l'existence se confinait à l'insensé, celui de la course aux climax ou celui de la recherche du point fixe. Vivre sans se demander ce que signifie la vie revenait ainsi à vivre pour autre chose que la vie elle-même, à se tenir, comme l'écrit Marcel Conche, « en marge de la véritable actualité de la vie<sup>411</sup> ». Pour éviter cette marginalité existentielle, il faut donc soumettre la vie à la question du sens. Puisque le sens, ainsi que le voulait Conche, exige le fini, c'est, répétons-le, l'appréhension de la fin qui favorise l'orientation en fonction du sens, soit l'activité de la pensée. Envisageant sa mort à venir, l'homme absurde fait de la vie un objet de pensée, en ce que, l'extrayant de l'écoulement indistinct du temps, il la transpose sur le plan de la pensée. Si l'homme absurde s'oriente-vers, c'est que, sous l'impulsion du sens inférée par la conscience du terme, il interroge la vie comme tout. Que ce tout ne se ramène pas à l'Un ne signifie pas que ce moment de conscience soit vain. « Car, rappelons l'assertion du *Mythe de Sisyphe*, tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle<sup>412</sup>. »

Mais qu'est-ce qui, précisément, commence avec la conscience, obtenant ainsi une valeur jusqu'à là inexistante? Non pas la vie en tant que telle, qui se porte pour ainsi dire d'elle-même, et qui n'a pas besoin d'être conscientisée pour se poursuivre. Mais bien la vie vécue : avec la conscience, commence la vie telle que « je » la vit; commence le moment difficile mais seul valable où il faut porter le temps. Difficile, parce que le temps pèse parfois – Clamence en sait quelque chose : « pour qui est seul, sans dieu et sans maître, le poids des jours est terrible » (p. 758). Mais seul valable, dans la mesure où, le portant, « je » se rend présent à son existence. Être porté par le temps, c'est-

---

<sup>411</sup> Marcel Conche, « Le monde et la sagesse », *op. cit.*, p. 131.

<sup>412</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 228.

à-dire placer l'existence à la remorque d'une direction, équivalait à s'absenter au moins en partie de sa propre vie. Or, porter le temps vers une signification, et ainsi croire échapper à ce dernier, n'est guère mieux, puisque l'existence est alors fuie au moyen d'un saut dans l'éternel. Après s'être défait des illusions du quotidien, l'homme absurde rejette toutes croyances métaphysiques, qui « [l']affaiblissent » en « [le] décharg[eant] du poids de [sa] propre vie<sup>413</sup> ». « Le besoin de croyance, écrit Nietzsche dans *L'Antéchrist*, [...] est un besoin de la faiblesse »; c'est « un régulateur qui [...] lie et [...] fixe de l'extérieur<sup>414</sup> ». Ne voulant pas de cet esclavage existentiel, l'homme absurde est donc forcé de porter seul son existence, de la soutenir de l'intérieur. Car que la vie soit dépourvue de sens n'empêche aucunement de donner sens à sa vie, le détour par l'absurde n'entraînant pas un retour à l'insensé. Seulement, « donner sens » ne voudra pas alors dire « doter d'une signification », ce qui serait trahir l'absurde, mais bien « donner forme » – ou « orienter-vers ». À l'informe de la jouissance, au conformisme du sérieux et à l'uniformité métaphysique, l'homme absurde préférera la création libre, soit la forme imposée par soi-même<sup>415</sup>. Avec la prise de conscience commence la prise en charge.

À la question du sens se trouve donc liée la naissance du sujet. La considération de la mort est une fois de plus déterminante dans cette naissance. Car, au saisir d'une inévitable fin que sa progression ininterrompue repoussait toujours plus loin dans le temps, l'individu se braque; comprenant que vivre aujourd'hui, c'est mourir demain, d'un seul coup il se dresse. Autrement dit : il se révolte. Ce contre quoi il s'élève alors, c'est évidemment cette condition mortelle. Toutefois, se révolter

---

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>414</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, *op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>415</sup> L'« orientation-vers » dont parle Marcel Conche se faisant « à partir de soi-même »; « Avant-propos », *Orientation philosophique*, *op. cit.*, p. 32.

contre la mort, ce n'est pas encore la nier. De cette mort qu'il a vue poindre à l'horizon, l'homme absurde ne veut pas se détourner, car ce serait soit reprendre le rôle de maillon qu'occupe l'homme quotidien dans la chaîne horizontale du temps, soit quitter le monde terrestre en vertu de l'élan vertical vers l'Un de la pensée existentielle. L'homme absurde, par conséquent, ne la quitte pas des yeux (de la pensée). Mais s'il refuse de rompre son dialogue avec la mort, ce n'est pas simplement par crainte de trahir l'absurde : c'est aussi que le « surcroît de vie<sup>416</sup> » lié à l'absurde dépend d'elle.

Ce surcroît de vie est d'abord affaire de conscience. La perspective de la mort amène à prendre conscience de sa vie, du fait que je suis en vie pour un temps limité. Or, puisqu'il y a la mort et que, dans la perspective de l'absurde, tout s'arrête là, alors il faut vivre, et pleinement. Au scandale de la mort, l'homme absurde répond par le défi : il tient tête à la mort par le maintien de sa conscience. Première conséquence de l'absurde, la révolte « est cette présence constante de l'homme à lui-même<sup>417</sup> ». Si la mort constitue l'arrière-plan existentiel de l'homme absurde, c'est qu'elle lui rappelle l'importance d'habiter sa vie de sa présence, de faire de tout instant de vie un présent<sup>418</sup>. À la révolte s'ajoute ensuite la liberté. Ici aussi, c'est la réalité de la mort, doublée de l'acceptation de sa finitude, qui, privant l'homme quotidien de l'illusion du temps qui mène quelque part et le croyant de l'illusion qu'un quelque part échappe au temps, favorise cette libération : « cette privation d'espoir et d'avenir signifie un accroissement dans la disponibilité de

---

<sup>416</sup> « L'absurde et le surcroît de vie qu'il comporte ne dépendent pas de la volonté de l'homme mais de son contraire qui est la mort »; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 262.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>418</sup> Voir à ce sujet : Laurent Bove, « Le temps de l'insistantialisme. L'énergie et l'histoire », *Revue internationale de philosophie*, vol. 4, n° 258, 2011, pp. 9-32, <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2011-4-page-9.htm>.

l'homme<sup>419</sup> ». Par son « désintéressement à l'égard de tout<sup>420</sup> », c'est-à-dire à l'égard de tout ce qui dépasse l'à-présent, l'homme absurde se dispose à l'accueil. Son attention, qui n'est plus détournée vers le lointain ou vers l'au-delà, s'ouvre à tout ce que comporte cet à-présent : « la flamme pure de la vie », écrit Camus. À cette flamme correspond la passion, troisième conséquence d'une mort rendue à l'absurde. Car, si ce qui est là ne dure qu'un instant, alors il faut s'y adonner de tout son être. La révolte, la liberté et la passion qu'il tire de la conscience de sa condition mortelle, l'homme absurde les hisse à la tête de son existence : c'est à partir de ces trois valeurs – valeurs relatives puisqu'à terme – que s'orientera désormais sa vie. Il en fait, autrement dit, une « règle de vie<sup>421</sup> ». Or, ainsi que le rappelle l'essai, cette règle existentielle qu'il s'est donnée « définit seulement une façon de penser. Maintenant, il s'agit de vivre<sup>422</sup>. »

C'est ici qu'intervient la pensée de l'absurde dans son second déploiement. Après avoir soustrait à l'emprise du temps, elle met fin à la soustraction temporelle qui menace la conscience. « La découverte absurde coïncide avec un temps d'arrêt où s'élaborent et se légitiment les passions futures<sup>423</sup> » – temps d'arrêt qu'il est alors tentant de ne plus quitter en raison de son absence de limitation. Pour être fidèle à l'absurde, il faut donc revenir dans le temps. Ce retour à l'horizontalité ne constitue pas une chute pour l'homme absurde, car si ce dernier préfère l'histoire à l'éternel, c'est que s'y trouvent ses chances de vie. Les passions auxquelles il a d'abord donné forme, il veut désormais leur donner corps. Le surcroît de vie auquel a conduit l'exercice d'une pensée se sachant mortelle et limitée se reporte ainsi sur le plan de l'existence; il ne s'obtient plus par la pensée, mais

---

<sup>419</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 258.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 284.

s'acquiert par l'expérience. Ce qui ne signifie pas que la pensée soit laissée en plan; au contraire, « cessant d'admirer le jeu, l'esprit veut y entrer<sup>424</sup> ». L'homme absurde rompt certes avec le présent du moi pensant, mais il en emporte les leçons avec lui. Sa révolte se transporte alors dans le temps, « étend[ant] la conscience tout le long de l'expérience<sup>425</sup> » : « le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde<sup>426</sup> ». À la réalisation de cet idéal, l'homme absurde emploie sa vie, ne se contentant pas de le penser, mais s'efforçant de l'incarner. Incarnée à son tour, sa liberté, débarrassée de l'aspiration à une vie autre ou de l'assignation à une vie particulière, s'adonne à « tout ce qui est donné<sup>427</sup> ». Dans le domaine « à la fois borné et gorgé de possibles<sup>428</sup> » du temps, s'adonner veut dire épuiser ce qui est là : « tout [son] effort est de parcourir, d'agrandir et d'enrichir l'île qu'[il] vient[t] d'aborder<sup>429</sup> ». Doublée de la passion, la liberté s'y adonnera intensément. La passion étant un transport, son désir n'est pas de vivre bien, mais de vivre beaucoup<sup>430</sup>. À la largeur de l'île que forme l'existence, elle ajoute donc une « notion de quantité<sup>431</sup> », remplaçant l'optimum par le maximum d'expériences.

« Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible, c'est vivre et le plus possible<sup>432</sup> » : voilà qui résume bien la finalité à laquelle l'homme absurde se destine, non pas uniquement en pensée, mais dans le concret de la vie courante. De cette vie courante, l'homme quotidien, en

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>430</sup> « Je suis pressé de vivre beaucoup, écrit Camus à son ami Claude de Fréminville, – la largeur si je puis dire<sup>430</sup> »; extrait d'une lettre de 1934 citée dans Olivier Todd, *Albert Camus, une vie*, Paris, Gallimard, 2006 [1996], p. 84.

<sup>431</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 261.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 262.

l'assujettissant à un but précis projeté dans le temps, avait fini par évincer le présent et sa plénitude; il ne pouvait donc pas se sentir vivre, trop occupé qu'il était à courir après le temps, et courant ainsi à sa perte. Le penseur existentiel, réfugié dans le présent de la conscience, s'élançait quant à lui non plus sur le dos du temps, mais dans les bras de l'éternel, fuyant ainsi la vie courante, livrée au devenir. La suite de l'équation est connue : refusant que le présent serve de tremplin vers l'éternité, ce qu'elle attribue à une illumination, la pensée de l'absurde, pour qui il ne saurait y avoir de lucidité en dehors de la finitude, renvoie le présent à sa temporalité. Pour l'homme absurde, qui « a désappris d'espérer », « cet enfer du présent, c'est enfin son royaume<sup>433</sup> ». Car c'est là, et là seulement, que se déroule la vie. Conscient que le temps qui passe mène à la mort, et acceptant ce sort, l'homme absurde se réapproprie une vie que la réduction à l'unilatéralité d'une direction ou à l'unité d'une signification avait à la fois appauvrie et distraite d'elle-même. Il fait de cette vie finie son unique chance de vie.

Cette réappropriation n'est pas alors le fait d'un égocentrisme. Si l'absurde correspond à une expérience individuelle, l'individu qui en ressort ne témoigne pas à ce stade-ci d'un individualisme court. Il ne croit pas que la vie s'arrête à lui, mais pense simplement qu'elle ne commence qu'en sa présence. Ce qui s'amorce ainsi n'est pas une vie réduite aux paramètres du petit moi : l'homme absurde ne rabat pas la vie sur lui, mais s'ouvre au contraire au tout de la vie. Il est d'avis que libérer la vie de l'étroitesse dans laquelle elle est tenue, c'est la rendre à sa grandeur. Précisément, il veut « une plus grande vie<sup>434</sup> », ce qui signifie ici une vie accrue. Par sa présence consciente, par les possibles restitués à sa liberté et par la flamme de sa passion, l'homme absurde a trouvé le

---

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 290.

moyen d'accroître sa vie. En passant de la conscience du temps à la conscience de soi dans le temps, son désir, libéré de ses perspectives unilatérales, a pris du galon, devenant Grand Désir. Ce désir est alors désir de vivre, de vivre dès à présent, de vivre l'à-présent, au sens le plus vaste du terme, c'est-à-dire à la fois en profondeur et en largeur. C'est le fait, pour reprendre notre vocabulaire, d'une adhésion ample.

### **S'être, en long et en large**

« Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible, c'est vivre et le plus possible » : il y a là, comme le dit l'essai, « le principe d'une libération<sup>435</sup> », en ce que le désir, libéré des carcans qui l'assujettissent, se pose lui-même comme prémisses. Mais s'y trouve aussi le risque d'une nouvelle dépendance : dépendance à soi, à sa vie, à ses désirs. Car l'amplitude de l'adhésion n'empêche pas, nous l'avons vu au chapitre précédent, glissements et rétrécissements. Ce risque se décline de deux manières. Si « sentir sa vie [...] c'est vivre », c'est également risquer de vivre pour sentir *sa* vie, *sa* révolte, *sa* liberté. La tentation à laquelle l'homme absurde s'expose est ainsi de ramener la vie à soi : tentation de l'un, dans ce cas-ci. Et ce soi qui découvre son sentiment d'exister devra bientôt, pour en assurer la continuité, multiplier les occasions de se sentir en vie : vivre « *le plus possible* » comporte alors le danger de succomber à la tentation du tout, le tout étant une manière de s'éprouver dans le temps.

Que le sujet pensant aspire à l'un n'a rien d'une surprise, la pensée, rappelle Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, étant « nostalgie d'unité<sup>436</sup> ». C'est à la fois sa force et sa faiblesse. Force, car du flux

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 231.

vital qui sans elle resterait informe et vain, elle exhausse ce qui à ses yeux vaut; la pensée accroche au ciel les idées qui, dans son rapport à la trame mouvante de l'existence, lui ont paru valables, et à la lumière desquelles il devient dès lors possible de s'orienter. Mais faiblesse quand, à cette idée, elle finit par s'accrocher elle-même. Cette faiblesse, Camus, répétons-le, la désigne de « saut » : le penseur fusionne avec ce qu'il pense, il unifie ce qui n'était que *rapport* à l'un, escamotant précisément tout l'aspect relatif de cette unité en pensée, remblayant, autrement dit, le fossé entre sujet et objet. Le matériau de ce remblai, toujours dans la perspective camusienne, est l'espoir : espoir d'ensevelir apories et contradictions, espoir d'établir un passage qui permette d'aller droit son chemin au lieu d'errer sans fin, et d'aboutir pour finir quelque part, à une fin qui serait aussi une issue au fini. L'espoir qui anime le penseur existentiel est celui de mettre un terme à l'exil terrestre en fondant le royaume de l'éternel. Parce qu'elle débouche alors sur une signification, la question du sens n'oriente plus : elle fixe. Elle assujettit la vie à l'idée qu'elle se fait d'elle, « franchissant le gouffre qui sépare le désir de la conquête<sup>437</sup> ». Et le flux de la vie se trouve ainsi détourné au profit d'une fin qui lui échapperait.

Or, ce raccourci, il n'est pas certain que l'homme absurde l'évite complètement. Car lui aussi s'est donné une fin – et le danger qui le guette est alors de se donner à son tour à cette fin. Celle-ci, certes, n'outrepasse pas les limites d'une condition mortelle : c'est entre les bornes du fini qu'il lui faut apprendre à vivre. « Je vis, donc je meurs » constitue le premier moment de la découverte absurde – celui qui affecte l'homme quotidien. Ce moment, s'il ne se replie pas aussitôt, donne lieu à un sursaut existentiel en ce qu'il rappelle à la vie : « je vais mourir, mais je vis ». Toutefois,

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 231.



l'homme absurde, du fait peut-être qu'il s'oppose aux tentations de fuite des penseurs existentiels, effectue un pas de plus : « je vais mourir, donc je dois *vivre* ». Il tire ainsi une conclusion sur le dos de la mort. La mort, dont il n'espère rien, en même temps qu'elle consacre la fin, inaugure en effet chez lui une quête existentielle : celle de sentir sa vie. S'il évite par là la déportation insensée de soi, il risque par suite la fixation de soi à cette fin; sûr au moins de son dur désir de vivre dans un monde où tout est voué à disparaître, il risque, autrement dit, de vouloir essentiellement se consacrer à lui. Car que cette quête tende non plus vers un au-delà, mais s'étende à l'en-dedans de la vie, n'empêche pas l'homme absurde de lui assigner son existence, l'assujettissant alors aussi à une finalité qui, bien qu'elle ne soit pas métaphysique, n'en constitue pas moins un saut en ce qu'elle fixe à son tour, en ce qu'elle détermine la direction à suivre. L'homme absurde fait ainsi d'un désir de vivre, que la perspective de la mort avait amené à s'exprimer, l'expression même de son existence : « je veux vivre » devient le mot d'ordre de son histoire personnelle. Si la finitude a attisé chez lui le sentiment d'existence, il finit, en faisant de ce dernier une fin, par ne vivre que pour se sentir exister. La mort n'est plus alors un tremplin vers « la vie éternelle », mais vers « l'éternelle vivacité<sup>438</sup> » que se souhaitait Nietzsche, et que l'homme absurde a portée à la tête de son destin : c'est bien à se sentir vivant qu'il se destine. Par un rétrécissement propre à toute finalité, le soi qui désirait vivre en vient à vivre en fonction de ce qu'il désire; et se glissant à la place d'une finalité d'abord située au-dessus de lui, le soi s'installe à la tête de son existence, devenant ainsi « sa propre » et « sa seule fin<sup>439</sup> ». Le désir devenu fin promet alors l'individu au rang de souverain-créditeur de son existence.

---

<sup>438</sup> Dans la section sur « L'homme absurde », Camus cite cet aphorisme nietzschéen : « Ce qui importe, ce n'est pas la vie éternelle, c'est l'éternelle vivacité »; *ibid.*, p. 276. Si ce style de vie, enjoignant de refuser l'immortalité de l'âme pour que soit restituée toute la largeur du champ du possible, sera le *modus vivendi* des héros de l'absurde, c'est en effet qu'il donne à vivre des bribes d'éternité.

<sup>439</sup> Camus fait dire au conquérant : « Oui, l'homme est sa propre fin. Et il est sa seule fin »; *ibid.*, p. 279.

Cette conséquence, que Camus expose dans *L'homme révolté* sous la bannière de « la révolte métaphysique », mais qui atteint alors un degré supérieur, découle encore une fois du désir d'unité. Soit du mouvement de révolte lui-même, puisque « dans toute révolte se découvrent l'exigence métaphysique de l'unité, l'impossibilité de s'en saisir, et la fabrication d'un univers de remplacement<sup>440</sup> ». Le révolté est celui qui, devant l'absurde d'une destinée souffrante et mortelle à laquelle sa lucidité refuse tout sens, s'efforce de la ressaisir en lui conférant à tout le moins une forme : « Il n'est pas d'être enfin qui, à partir d'un niveau élémentaire de conscience, ne s'épuise à chercher les formules et les attitudes qui donneraient à son existence l'unité qui lui manque<sup>441</sup>. » C'est en cherchant cette unité, ou forme, que le révolté devient créateur; c'est par cette recherche qu'il exerce autrement dit sa liberté. Cette création libre est fondamentale dans la perspective camusienne, en ce qu'elle permet, à défaut de pouvoir la refaire, de corriger une vie jugée imparfaite parce qu'informe. La révolte se fait ainsi « créatrice de valeurs<sup>442</sup> », lesquelles seront autant de principes d'orientation. Or, le danger lié à la création humaine est alors de confondre univers fabriqué et réalité, faisant ainsi tenir la vie dans une forme qui, parce qu'elle n'en reproduit pas le mouvement, la détourne d'elle-même – forme équivalant dès lors à sens –, et de se prendre, partant, pour le créateur lui-même, c'est-à-dire pour le maître d'œuvre – celui qui apparaît pour « transfigurer l'action et lui donner son sens », comme le disait Clamence. Le désir d'unité a ceci de « déraisonnable<sup>443</sup> » que, livré à lui-même, il peut conduire à ces deux extrémités. C'est ainsi que « toutes les pensées révoltées [...] s'illustrent dans une rhétorique ou un univers

---

<sup>440</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 280.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>442</sup> « [...] la vraie révolte est créatrice de valeurs », *ibid.*, p. 209.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 286.

clos », car « sur ces mondes clos, l'homme peut régner et connaître enfin<sup>444</sup> ». Si « la multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion, disons-nous pour finir avec Pascal, l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie<sup>445</sup> ».

Si l'homme absurde évite quant à lui la confusion (de l'insensé) et la tyrannie (du souverain), c'est qu'il équilibre pour sa part l'unité et la multitude<sup>446</sup>. « Pour sa part » en effet, car, d'un côté comme de l'autre, il semble qu'il trouve son compte. L'homme absurde, autrement dit, n'échappe pas à tout piège : il tombe précisément, nous l'avons dit, dans le piège et de l'un et du tout. Sachant que l'Un n'est accessible qu'au moyen d'un saut, c'est-à-dire au prix d'un renoncement, ce dernier refuse de s'y précipiter, ne voulant renoncer ni à sa conscience ni à son existence. Or, s'il ne se jette pas dans les bras de l'Un, c'est aussi qu'il l'incarne en quelque sorte. Rejetant toute transcendance, l'homme absurde l'a troquée pour l'immanence, s'élisant ainsi, non pas en tant qu'Être suprême qui, trônant au-dessus de l'existence, lui donnerait sens, mais en tant qu'être qui, de l'intérieur même de l'existence, lui donne forme. Cette élection renvoie au nécessaire processus d'autodétermination. Mais le risque consiste alors à se placer au centre de tout, c'est-à-dire à tout faire tourner autour de soi. Dans cette optique, l'homme absurde, qui voulait ouvrir l'horizon de la vie, en vient à ramener cet horizon à lui; lui qui aspirait à rendre à l'existence sa grandeur finit par l'accaparer. Il « saute » ainsi à son tour dans son objet de pensée, se faisant le sujet de cet objet au moyen du tremplin, non pas de l'espoir, mais du désir : il se désire une grande vie.

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>445</sup> Pascal, « [Pensées mêlées 2] », fr. 501, *op. cit.*, p. 348.

<sup>446</sup> Fidèle en ce sens à Pascal : « L'unité et la multitude [...]. Erreur à exclure l'un des deux [...] »; « *Miscellanea* », fr. 473, *ibid.*, p. 332.

Or, à ce désir auquel il donne forme, l'homme absurde veut également donner corps, « étant compris que vivre c'est aussi bien éprouver que réfléchir<sup>447</sup> ». Le reportant sur le plan de l'existence, sans quoi il demeurerait velléitaire, l'homme absurde s'expose alors au piège du tout. Ce piège s'ouvre à partir du moment où la vie, irréductible à un sens, est renvoyée à un champ de possibles. Piège dans lequel l'homme absurde se précipite, en effectuant le passage du plan de la pensée au plan de l'existence au moyen d'un autre raccourci. « L'homme absurde, écrit Camus, multiplie [...] ce qu'il ne peut unifier<sup>448</sup>. » Ne pouvant atteindre l'Un, il se jette dans la multitude. Il est alors l'un qui veut tout vivre. Séducteur, il « met en acte [...] une éthique de la quantité<sup>449</sup> » : « aimer et posséder, conquérir et épuiser, voilà sa façon de connaître<sup>450</sup> »; comédien, voulant « pénétrer dans toutes ces vies, les éprouver dans leur diversité<sup>451</sup> », il les incarne par le jeu; conquérant, il est celui qui, se surmontant lui-même, « peu[t] le plus<sup>452</sup> ». Ces éthiques, bien entendu, constituent autant d'hommages rendus aux multiples visages des possibles humains. Or, qu'il y ait multitude, à la fois interne et externe, ne signifie aucunement qu'il faille l'épuiser. On peut bien sûr le faire, mais il s'agit alors d'un choix, et non pas d'un passage obligé, ainsi que Camus tend à le montrer. Il y a dans ce passage de l'un au tout quelque chose de forcé. Lisant de Don Juan qu'« en épuis[ant] le nombre [de femmes] », il épuise « avec elles ses chances de vie<sup>453</sup> », on comprend que la quantité est aussi une manière de se sentir exister. Épuiser le tout veut alors dire puiser dans le tout pour s'éprouver, voire s'épouser soi-même; aller vers, tendre à, mais aussi pour multiplier le soi. Le passage de l'un au tout a donc ceci de forcé qu'il s'apparente, au moins

---

<sup>447</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 286.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 269.

en partie, à une justification de ses désirs, à une manière retournée d'adhérer à l'impérialisme de ses tendances, d'embrasser sa jouissance. Avec les styles de vie qu'il déduit de l'absurde, Camus réintroduit dans la balance ses désirs premiers, y ajoutant seulement sa conscience. Ces désirs, par la prise en charge qu'ils supposent, peuvent bien être grands, larges, vastes, mais s'ils conduisent pour finir à s'attacher à soi et à tout rattacher à soi, alors ils ne diffèrent pas tellement des désirs de l'être remorqué en termes de dépendance. Soit, c'est bien ce qui, à l'instar de l'homme quotidien, intéresse au final l'homme absurde, non pas, comme celui-là, « dans ce qu'il pourrait être<sup>454</sup> », mais bien dans ce qu'il peut être ici et maintenant. L'homme absurde, à ce stade, est intoxiqué à ses possibles, à ses désirs : il désire ses possibles et possibilise ses désirs. La limite est alors perdue.

L'innocence dont parle Camus dans *Le mythe de Sisyphe* est bien celle dont, à terme, il se sentira coupable. Car, sur le dos de cette « innocence irréparable<sup>455</sup> », innocence « qui lui permet tout<sup>456</sup> », il en est venu à vivre impunément, c'est-à-dire à vivre en se permettant beaucoup, sans rendre de comptes à qui que ce soit, pas plus à lui-même qu'aux autres, du fait que ses désirs se trouvaient pour ainsi dire justifiés par un amour sous-jacent. Si, comme il l'écrit alors, « nous finissons toujours par avoir le visage de nos vérités<sup>457</sup> », il semblerait que le visage que lui a donné pour finir le désir promu au rang de vérité de l'être ne lui ait guère plu. Et ce visage, Jean-Baptiste Clamence le reflète en partie. Porté lui aussi par un puissant désir de vivre, tiré vers l'avant par un désir en quête perpétuelle de plaisirs – plaisirs certes éphémères, mais dont l'intensité expansive procure une impression d'élargissement de l'être, comme si, traversé par la corde sensible de la vie, il

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>455</sup> Voir note 338.

<sup>456</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 255.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 284.

rejoignait la vibration du monde<sup>458</sup> –, Clamence s’est senti élu de vivre avec tant d’aisance. À ses yeux, la vie l’élisait en quelque sorte, mais il perdait de vue qu’au même moment il s’élisait à la tête de sa vie, se faisant alors le sujet d’un bonheur dont il avait d’abord été l’objet. Ce bonheur d’être, cette joie de vivre, il ne se contente plus, dès lors, de les ressentir, mais il les désire. Il les recherche ni plus ni moins, faisant de cette recherche son chemin privilégié, sa finalité existentielle, son destin – destin qu’il veut alors proportionnel à son sentiment d’élection : un destin exceptionnel. Conférant par voie de conscience grandeur et amplitude à un désir premier, il devient l’un qui, se portant vers le tout, finit par tout rapporter à lui. Souverain de son existence, il l’assujettit pour finir à ses vastes désirs. La vie, partant, sert son sentiment d’existence et il se sert de la vie pour se sentir exister. Et c’est ainsi que Clamence, joueur invétéré, en vient à force de jouer à prendre le jeu au sérieux<sup>459</sup>, cherchant « seulement des objets de plaisir et de conquête » (p. 723) et « vérifiant chaque fois [ses] beaux pouvoirs » (p. 724). S’étant conquis par détour de la conscience, c’est-à-dire ayant décidé de celui qu’il voulait être, Clamence, pour terminer, ne se remet plus en question : il règne comme « l’égal d’un dieu<sup>460</sup> » que le conquérant s’était senti être « à certains moments ». D’où ses remords ultérieurs :

Quand je pense à cette période où je demandais tout sans rien payer moi-même, où je mobilisais tant d’êtres à mon service, où je les mettais en quelque sorte au frigidaire, pour les avoir un jour ou l’autre sous la main, à ma convenance, je ne sais comment nommer le curieux sentiment qui me vient. Ne serait-ce pas la honte? La honte, dites-

---

<sup>458</sup> Clamence : « Parfois, tard dans ces nuits où la danse, l’alcool léger, mon déchaînement, le violent abandon de chacun, me jetaient dans un ravissement à la fois las et comblé, il me semblait, à l’extrémité de la fatigue, et l’espace d’une seconde, que je comprenais enfin le secret des êtres et du monde. Mais la fatigue disparaissait le lendemain et, avec elle, le secret; je m’élançais de nouveau » (p. 710).

<sup>459</sup> Finissant ainsi, comme l’écrit Jacqueline Lévi-Valensi, « par être pris au piège d’un rôle trop souvent joué »; *La chute d’Albert Camus, op. cit.*, p. 84.

<sup>460</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 280. « Les conquérants, ajoute Camus, sont seulement ceux d’entre les hommes qui sentent assez leur force pour être sûrs de vivre constamment à ces hauteurs et dans la pleine conscience de cette grandeur. » Clamence a lui aussi senti ce pouvoir. Mais troquant pour finir l’effort constant de se surmonter par la volonté de parvenir une fois pour toutes au sommet, il en offrira une image dégradée.

moi, mon cher compatriote, ne brûle-t-elle pas un peu? Oui? Alors il s'agit peut-être d'elle, ou d'un de ces sentiments ridicules qui concernent l'honneur (p. 728).

Remords derrière lesquels on peut alors entendre ceux de Camus.

\*\*\*

Les figures de l'absurde, écrivait ce dernier dans *Le mythe de Sisyphe*, « peuvent oublier que leur exercice de vivre ne saurait aller sans la conscience de son caractère insensé. On s'habitue si vite<sup>461</sup> » – « à force, confirmera Clamence, on finit par contracter des habitudes » (p. 725) : « Il y a tant d'espoir tenace dans le cœur humain. Les hommes les plus dépouillés finissent quelquefois par consentir à l'illusion<sup>462</sup>. » Or, si l'illusion dont parle alors Camus est celle qui, tournant le dos à l'absurde, amène à confondre le moyen – conquérir, surmonter, jouer – et la fin – une plus grande vie, « le bonheur [étant alors] oublié<sup>463</sup> », l'illusion dont il prendra conscience avec le temps est bien celle qui, partant de l'absurde, conduit à employer tous les moyens en vue de cette fin – le bonheur étant alors la seule chose dont on se souvient. Être « le maître de ses jours<sup>464</sup> », ainsi que le voulait Sisyphe, marque certainement le début d'une existence libre – « être matière pour soi-même, atteste Marcel Conche, c'est ce qu'on appelle la liberté<sup>465</sup> ». Toutefois, si être libre, c'est se donner forme, vouloir donner forme à tous ses possibles, vouloir concrétiser chacune de ses virtualités, c'est finalement s'asservir la liberté; c'est finir, à l'instar de l'homme quotidien, par « prendre au sérieux la liberté de l'homme<sup>466</sup> ». Après avoir célébré le désir d'être soi<sup>467</sup>, Camus a

---

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>465</sup> Marcel Conche, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 111.

<sup>466</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 259.

<sup>467</sup> « Deviens ce que tu es » est bien la devise du premier Camus.

ainsi entrevu les risques inhérents à un éventuel culte du moi<sup>468</sup>. Faire de soi une fin, créer son destin, se vouloir une grande vie, ce sont pour finir des dérives du désir, que se reprochera Camus et auxquelles il prêterait corps en la personne, proche de lui en ce sens, de Jean-Baptiste Clamence. Désir à la dérive en ce que, parti pour la gloire de vivre, il porte à vivre en fonction de ce qui soutient cette gloire, de ce qui accroît ses chances de vie. L'horizontalité devient alors horizontalisation, c'est-à-dire manière de faire de l'horizon le théâtre de ses désirs.

## 2. 2. Se vouloir comme horizon

Mais Clamence, bien entendu, ne s'arrête pas là. Dans un sens comme dans l'autre – c'est-à-dire autant sur le plan de l'unité que sur celui de la multitude –, il fait un pas de plus, réunissant alors en sa personne les deux unilatéralismes, métaphysique et historique, dont *L'homme révolté* donne à voir les dernières extrémités. Dernières extrémités en ce que Clamence verse, ce faisant, et dans l'insensé et dans la tyrannie. Il dépasse alors l'Un qui veut tout vivre pour devenir l'Unique qui veut régner sur tout. Et il passe ainsi outre les leçons de l'absurde. Car, si l'homme absurde est l'Un, il l'est parmi tant d'autres dont il partage l'histoire : tous se trouvent à égalité sur le plan de l'existence. Or, Clamence s'estime quant à lui au-dessus de tous, « libéré à [leur] égard pour l'excellente raison qu'[il] ne se reconn[aît] pas d'égal » (p. 718). « Plus intelligent que tout le monde, [...] mais aussi plus sensible et plus adroit, tireur d'élite, conducteur incomparable, meilleur amant », Clamence « ne [se] reconna[ît] que des supériorités ». Le sentiment d'élection s'est mué chez lui en la certitude de son exception.

---

<sup>468</sup> Culte auquel n'auraient pas échappé les générations suivantes, s'il faut en croire Charles Taylor. Ainsi de Foucault, par exemple, qui aurait « adhéré à l'idéal de l'édification esthétique du moi comme œuvre d'art »; *Les sources du moi*, op. cit., p. 610.



Et cette exception, il ne se contente pas de la penser, mais veut à son tour l'éprouver. Or, éprouver dans sa perspective ne signifie pas mettre à l'épreuve, mais donner comme preuve. Une fois connue de lui, sa supériorité doit ainsi être reconnue par tous. Clamence est l'Unique devant qui chacun doit s'incliner : « après tout, vivre au-dessus reste encore la seule manière d'être vu et salué par le plus grand nombre » (p. 708). Les leçons de l'absurde sont alors doublement trahies, car à l'exception que ne se reconnaît pas l'homme absurde – tous étant équivalents en droit – s'ajoute un triomphe qu'il n'a, pour sa part, jamais visé – tout s'équivalant de fait. Concevant l'existence comme le terrain de jeu des désirs, l'homme absurde risquait essentiellement de se prendre au jeu. Pour Clamence, toutefois, jouer ne suffit pas : il veut gagner la partie; la vie grande, mais aussi la victoire; Grand Vivant, mais surtout Grand Vainqueur. Clamence fait ainsi de l'existence le domaine du sérieux – mais d'un sérieux particulier puisqu'il se double du jeu. Ce qui le menace n'est plus seulement le sérieux du jeu, mais également le jeu du sérieux. Clamence consacre par là ce qu'il appelle « la frivolité du sérieux<sup>469</sup> ». Car, faisant « mine, parfois, de prendre la vie au sérieux » (p. 736), il apparaît en effet que « rien ne compt[e] » en dehors de lui-même : « oui, tout glissait sur moi » (p. 718), « je ne me suis jamais souvenu que de moi-même » (p. 719). Clamence, avant l'épisode du rire, a ainsi « vécu [sa] vie entière sous un double signe » (p. 737), celui d'un

---

<sup>469</sup> « [...] bien vite la frivolité du sérieux m'apparaissait » (p. 736). Cette expression se veut une allusion directe à un propos de Sartre. « Mon dieu! Camus, que vous êtes *sérieux* et, pour employer un de vos mots, que vous êtes frivole! », s'exclame celui-ci dans sa « Réponse à Albert Camus »; *op. cit.*, p. 339. Mais alors que Camus, dans sa « Lettre au directeur des *Temps modernes* » (*Les Temps modernes*, n° 82, août 1952, pp. 316-333), parle de frivolité pour marquer le manque de sérieux avec lequel Jeanson (« Albert Camus ou l'âme révoltée », *op. cit.*) élude l'essentialisation de l'histoire propre au marxisme, et passe sous silence, par le fait même, la contradiction dont ne peut sortir la liberté existentielle dans une histoire qui court elle-même vers sa fin (« L'existentialisme a gardé du hégélianisme son erreur fondamentale qui consiste à réduire l'homme à l'histoire. Mais il n'en a pas gardé la conséquence qui est de refuser en fait toute liberté à l'homme », *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 1070), Sartre fusionne frivolité et sérieux pour conclure que Camus est frivole du fait de son sérieux. Sartre ne se recourt-il pas lui-même à l'« amalgame » (« Réponse à Albert Camus »; *op. cit.*, p. 340) dont il fait pourtant une tactique camusienne? Et Clamence, qui recommande cette méthode (p. 740), n'est-il pas sartrien dans sa manière de prendre le sérieux à la légère?

« jeu amusant » (p. 736) dont il doit toutefois garder la main et dicter les règles. L'avocat qu'il est alors ne se satisfait pas de maîtriser ses jours, comme le faisait Sisyphe, mais entend de surcroît dominer ceux des autres. Sur une existence que l'absurde a fait échoir entre ses mains, Clamence veut avoir la mainmise. Sa souveraineté a dérivé en autorité.

« Dieu mort, constate Camus en 1948, il ne reste que l'histoire et la puissance<sup>470</sup>. » Le récit de Clamence, huit ans plus tard, illustre ce constat : son histoire, avant ladite chute, est celle de sa puissance; sa puissance résume son histoire. S'étant installé, comme ses illustres prédécesseurs historiques qu'évoque *L'homme révolté*, en place et lieu d'une transcendance détrônée, Clamence vit à son tour comme s'il était l'incarnation même de cette transcendance; il a fait de lui, autrement dit, « l'homme-dieu<sup>471</sup> » que Camus a d'abord vu en Kirilov, celui dont « tout dépend » parce « libre sur cette terre ». Le passage de la métaphysique à l'histoire est ainsi consommé. Ce qui ne veut pas dire que la métaphysique soit alors dépassée, mais plutôt qu'elle est passée dans l'histoire, l'histoire devenant précisément le lieu de sa consécration. Avec le temps, Camus corrigera donc l'image d'une divinité terrestre qu'esquissait *Le mythe de Sisyphe*, désormais conscient que la divinisation de l'humain s'accompagne de pouvoirs illimités. Si, avec *L'homme révolté*<sup>472</sup>, Camus s'en prend aux pouvoirs que se sont arrogés les seigneurs de l'Histoire, il poursuit, dans *La chute*, son entreprise de sabotage. Ce qu'il entend saboter de part et d'autre, c'est la démesure d'une volonté ayant assujéti la raison à la puissance qu'elle vise, puissance que les premiers reportaient sur l'histoire collective, et que Clamence reporte quant à lui sur son histoire personnelle. Dans les

---

<sup>470</sup> « L'exil d'Hélène », *op. cit.*, p. 599.

<sup>471</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 293. C'est-à-dire, encore une fois, celui qui donne à l'action son sens.

<sup>472</sup> Mais aussi dans plusieurs des essais de *L'été* qui font allusion à cette présomption humaine, dont « Prométhée aux enfers », « L'exil d'Hélène » et « Retour à Tipasa ».

deux cas, un empire se met alors en marche, que nous désignerons par le terme d'« horizontalisme » en ce qu'il réduit l'horizon à ce qu'il veut en faire; non plus projection des désirs sur un horizon ouvert, mais rabattement de l'horizon à une volonté prospective. Or cet empire, chez les uns comme chez l'autre, est voué à l'abstraction, d'abord parce qu'il se superpose, en aval, à une réalité qui les rattrapera, ensuite parce qu'il n'est pas, en amont, fondé en raison, la raison ayant été évincée au profit des raisons que la volonté a posées sur l'histoire. Quand raison et réalité frapperont de concert, le choc, pour Clamence, n'en sera que plus amer. Et, « parei[l] à ces bouffons de Dostoïevski qui se vantent de tout, montent aux étoiles et finissent par étaler leur honte dans le premier lieu public [...] »<sup>473</sup>, il pourra alors amorcer sa longue chute. Ainsi s'achève le règne des hommes-dieu.

### **Fin de l'Histoire, suite de l'histoire**

Le récit de *La chute* se situe pour l'essentiel dans un cadre que nous dirons post-historique. Cette réalité fictionnelle est nouvelle dans l'univers camusien. Concernant les intrigues du cycle de l'absurde, de même que les textes antérieurs, qui se déploient généralement en marge de l'histoire<sup>474</sup>, il paraît en effet plus juste de parler de pré-historicité ou d'ahistoricité<sup>475</sup>, d'abord parce que l'histoire n'y campe aucun rôle, mais aussi parce que les sous-tend souvent une suspension temporelle – qui n'est pas seulement le fait de la révolte métaphysique, mais qui

---

<sup>473</sup> « L'exil d'Hélène », *op. cit.*, p. 600.

<sup>474</sup> Dans le cas de Caligula, dont le règne aura été terrible pour ses sujets, peut-on parler de marginalité historique? Oui, dans la mesure où Caligula, s'il investit tyranniquement le domaine du temps, le fait par le biais de la vérité de l'absurde, à laquelle il s'est d'abord rendu, et qu'il voudra par la suite étendre. Si une moitié de sa tragédie le plonge dans l'histoire, ou y plonge autrui, elle est précédée de cette autre moitié qui concerne sa découverte essentielle, et à laquelle la pièce – cycle de l'absurde oblige – alloue une large part.

<sup>475</sup> Camus, 1951 : « Je suis parti d'œuvres où le temps était nié. Peu à peu j'ai retrouvé la source du temps – et le mûrissement. L'œuvre elle-même sera un long mûrissement »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1111.

correspond au présent tantôt de la communion, tantôt de la conscience. Quant au cycle de la révolte, le moins que nous puissions dire, c'est qu'avec lui Camus plonge dans les tribulations de l'histoire et l'actualité de son temps – et ce, même si sa personnification de l'histoire est à ce point allégorisée qu'on lui a reproché de faire l'impasse sur le visage affreusement concret qu'elle avait revêtu<sup>476</sup>. Ainsi, au fil des œuvres, un déplacement de l'histoire se fait sentir : pour Meursault, par exemple, l'histoire commence en un sens au moment où, du fait de son crime, il est épinglé par la société : elle l'attend dans une salle du tribunal et l'emporte vers un avenir pour le moins incertain. *Idem* du séducteur, du comédien et du conquérant, qui tous entrent dans l'histoire en redescendant, à l'instar de Sisyphe, des cimes de la découverte absurde. Or, pour Clamence, l'histoire n'appartient pas à l'avenir mais au passé : elle ne se situe pas devant, ni même en périphérie, mais derrière lui.

Ce déplacement coïncide avec une avancée en âge. Âge du protagoniste qui, dans la quarantaine avancée, en est moins au temps des projets qu'à l'heure des bilans. Âge de Camus aussi, dont le troisième cycle en gestation s'éloigne des impatiences de jeunesse et des exigences révoltées ; âge du cœur plus que de la passion ou des raisons<sup>477</sup>. Mais le changement dont il s'agit concerne également l'époque. Au sortir de l'immense hécatombe qu'aura engendrée la Seconde Guerre mondiale, un désir unanime se fait sentir : celui de balayer au grand vent les derniers reliquats d'une histoire meurtrière afin de permettre à chacun de souffler un peu – désir qu'exprime la liesse

---

<sup>476</sup> Roland Barthes, par exemple, estime que la solidarité au cœur de *La Peste* sonne faux parce qu'il y a erreur sur la personne, le mal rongant l'Europe n'ayant pas la forme abstraite du fléau, mais le « visage humain » de la haine; Roland Barthes, « *La Peste*, annales d'une épidémie ou roman de la solitude? », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 455. Ce jugement, qui synthétise les principales critiques adressées au roman, « fait loi », selon Jeanyves Guérin (« Jalons pour une lecture politique de *La Peste* », *op. cit.*, p. 10) – et ce, en dépit de la réponse de Camus à Barthes, où il précise : « la terreur [...] a plusieurs [visages], ce qui justifie encore que je n'en aie nommé précisément aucun, pour pouvoir mieux les frapper tous »; « Lettre à Roland Barthes sur *La Peste* », *op. cit.*, p. 287.

<sup>477</sup> « Vieillir, écrit Camus en 1950, c'est passer de la passion à la compassion »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1089.

d'Oran, portée par des milliers de cris de liberté longtemps étouffés sous la chape de la peste. S'« il n'y a pas de honte à préférer le bonheur<sup>478</sup> », une époque entière, pressée d'oublier le malheur qui fut le sien, affiche alors ouvertement cette préférence – escomptant peut-être persuader ainsi l'histoire de faire marche arrière. L'histoire, évidemment, n'est jamais repoussée bien loin<sup>479</sup>, mais elle l'est alors suffisamment pour que les sociétés occidentales nourrissent l'espoir de prospérer à la faveur d'un armistice durable<sup>480</sup>. Et suffisamment pour que le créateur qu'est Camus donne à vivre à ses personnages des situations qui ne répondent pas aux seuls impératifs historiques. Le cadre de *La chute* – de même que celui, contemporain, des nouvelles de *L'exil et le royaume*<sup>481</sup> – traduit ce recul, autant événementiel que mental, de l'histoire, ou à tout le moins sa déportation en des terres dont la distance relative permet de vivre sans le rappel constant de la justice bafouée. L'ère qui favorisera la réussite de Clamence s'apparente ainsi à celle qui s'ouvre lorsque *La peste* se clôt : aussitôt délivrés des derniers relents du fléau, les Oranais s'empressent de reprendre le cours habituel de leur ancienne vie, brutalement interrompu par une fulgurance historique qu'ils n'avaient ni souhaitée ni provoquée. L'héroïsme, pour ceux dont les chairs ont été meurtries par l'histoire, n'est plus au goût du jour, son coût s'étant avéré exorbitant. Délestés de la fatigue du combat, les Oranais retournent donc précipitamment vers le confort du quotidien, pressés d'y retrouver un bonheur dont l'histoire les a privés. Ce contexte sociohistorique est celui dans lequel évolue Jean-Baptiste Clamence.

---

<sup>478</sup> Voir note 322.

<sup>479</sup> Comme « le bacille de la peste [qui] ne meurt ni ne disparaît jamais », qui « attend patiemment dans les chambres, les caves, les malles, les mouchoirs et les paperasses », jusqu'au jour où, « pour le malheur et l'enseignement des hommes, la peste réveillerait ses rats et les enverrait mourir dans une cité heureuse »; *La peste*, *op. cit.*, p. 248.

<sup>480</sup> Elles doivent le faire, il va sans dire, sous un ciel encore très lourd, sur lequel pèsent notamment les tensions extrêmes entre les blocs soviétique et américain et la peur réelle du nucléaire, mais ces menaces bouleversent sans doute moins le quotidien des populations occidentales, ou européennes, que l'occupation et la répression passées – qui, au même moment, ont toujours cours dans la moitié orientale de l'Europe.

<sup>481</sup> À l'exception de « L'hôte ».

Toutefois, du retrait de l'histoire de la scène camusienne ne résulte aucunement la fin de l'histoire. L'histoire qui tire alors sa révérence est en effet celle qui, symbolisée par la peste, forçait chacun à renoncer momentanément à ses aspirations personnelles au profit d'une collectivité tout entière menacée – ou celle qui, propulsée par le fantasme impérialiste des nazis, entraînait le monde à sa suite : l'Histoire. Post-Historicité, donc, et non pas post-historicité. Car l'histoire à petite échelle, c'est-à-dire à l'échelle des individus rendus à leur individualité, se poursuit quant à elle – et de plus belle, dirions-nous, n'étant plus empêchée par la grande. Si cette autre manifestation de l'histoire n'est pas inédite chez un Camus qui donne souvent à suivre des destins individuels, la nouveauté, en revanche, est de voir des individus, non pas vivre leur histoire à la manière détachée d'un Meursault, mais ne vivre qu'elle, s'en remettant absolument à elle<sup>482</sup>. Parallèlement à la post-Historicité, se manifeste ainsi au fil du temps ce que nous pourrions appeler une hyper-historicité des cadres narratifs, en ce qu'elle sous-tend – et cela est vrai de certaines figures de *L'exil et le royaume* comme de Jean-Baptiste Clamence – une focalisation des personnages sur leur seule histoire. L'histoire ne constitue pas pour eux une occasion, mais plutôt la seule réalité qui vaille, réalité qu'ils investissent dès lors de tout leur sérieux; c'est sur l'histoire, leur histoire personnelle, qu'ils fondent tous leurs espoirs. Or, ce que traduit cette focalisation n'est plus alors une manière d'ouvrir l'histoire, comme l'homme absurde s'ouvrait aux manifestations de l'horizon, mais une manière de la refermer sur soi, sur ses intérêts propres – une réduction au particulier, dans les termes de Marcel Conche. Et ce qu'elle trahit ainsi est la liberté, cette focalisation, en raison précisément de la réduction et de l'aveuglement qu'elle implique, équivalant pour finir à une

---

<sup>482</sup> Et s'apparentant alors, en ce qu'ils comptent sur l'avenir, à l'homme quotidien, qui avait été jusque-là davantage décrit que mis en scène – risque de sérieux duquel les figures de l'absurde n'étaient pas définitivement à l'abri.

soumission : on fait d'abord de l'histoire ce qu'on veut y voir et on ne voit ensuite d'elle que ce qu'on en fait.

Ainsi de Janine, par exemple, dite aussi « la femme adultère », qui croyait implicitement que son mariage avec Marcel la conduirait au bonheur et qui, voyant que le bonheur non seulement n'est pas au rendez-vous mais qu'il existe aussi sous une autre forme, sera néanmoins incapable de sortir de son histoire, continuant alors de la subir. Pourtant à l'opposé de ce personnage remorqué, Clamence imagine lui aussi le bonheur comme résultat – d'une vie remplie, intense, diversifiée, là où Janine l'associait sur la constance et la quotidienneté. Pour eux, l'histoire a un sens, qui n'est plus, post-Historicité oblige, l'unité heureuse du genre humain, mais plutôt le bonheur conjugal ou l'épanouissement individuel. Si, chez Janine, ce sens résonne en creux, c'est qu'il est porté par l'espoir : Janine espère au fond que le temps lui donnera raison, d'où son attitude passive. Clamence, au contraire, le porte activement, car c'est la certitude qui le fait avancer<sup>483</sup>, certitude que raison lui est déjà donnée dans le temps. Mais tous deux partagent cette croyance, passive ou active, que l'histoire, leur histoire, va concrétiser leurs attentes ou exaucer leurs volontés – leur désillusion risquant alors d'être brutale. À l'instar des idéologues qui les ont précédés, ces personnages, « au lieu de [s']asservir [l'histoire], [...] consent[ent] tous les jours un peu plus à en être [les] esclave[s]<sup>484</sup> ». Or, ce que donne à lire Camus, particulièrement avec *La chute*, c'est que cette parenté entre les possédés de la grande histoire et ceux de la petite n'est pas le fait du hasard,

---

<sup>483</sup> « Le sentiment du droit, la satisfaction d'avoir raison, la joie de s'estimer soi-même, cher monsieur, sont des ressorts puissants pour nous tenir debout ou nous faire avancer », confie Clamence (p. 704).

<sup>484</sup> « Prométhée aux enfers », *L'été*, op. cit., p. 590. À mettre en lien avec cette note de 1952 : « Mes prochains livres ne se détourneront pas du problème de l'heure. Mais je voudrais qu'ils se le soumettent plutôt que de s'y soumettre. Autrement dit, je rêve d'une création plus libre, avec le même contenu... Je saurai alors si je suis un véritable artiste » – artiste qu'il ne conçoit pas à l'écart de l'homme, puisque : « J'avance du même pas, il me semble, comme artiste et comme homme »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1133.

mais bien d'une continuité, en ce que l'absolu qui avait été placé en la première s'est déplacé sur la seconde. L'histoire, dans les deux cas, étant un moyen d'arriver à ses fins.

### **La petite fin de la grande histoire**

Pour cette raison, Camus, nous l'avons dit au chapitre précédent, s'est vite méfié de l'histoire. Après avoir fait de l'histoire le champ d'action de l'homme absurde, il a craint que l'action humaine tout entière ne se résume à l'histoire – ce qui, dans sa perspective, revenait à réduire l'être au monde à l'agir et à se rendre subséquemment aveugle à tout ce qui ne relève pas de l'événementiel. Il a craint, comme il l'écrit encore dans « Prométhée aux enfers », un retour « à la misère des hommes que Prométhée voulut sauver » : « “Ils voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre, pareils aux formes des songes...”<sup>485</sup> » Tous les essais qui composent *L'été* font allusion, directement ou indirectement, à l'inaptitude à la réelle présence des hommes livrés à l'histoire.

La raison de cette absence partielle incombe dans un premier temps à l'histoire, que Camus décrit comme étant « sans yeux<sup>486</sup> » – à l'instar de la peste qui frappe indistinctement. Semblable à la nature par son indifférence aux aspirations individuelles, l'histoire s'apparente chez lui à une nébuleuse de forces en mouvement, à un conglomerat de hasards et de nécessités, de fortunes et d'infortunes, qui contient et, par suite, contraint les individus; c'est une mécanique toujours-déjà en marche et dès lors susceptible de tout entraîner à sa suite, un courant qui agit en deçà des êtres et dont le débit menace par moments de les engloutir<sup>487</sup>. Il arrive, bien entendu, que la

---

<sup>485</sup> « Prométhée aux enfers », *op. cit.*, p. 590.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 591.

<sup>487</sup> Daniel Lindenberg, qui écrit que « Weil et Camus s'opposent l'un comme l'autre à ce que Vincent Descombes, commentant Kojève et sa postérité, a appelé “la conception terroriste de l'Histoire” », place en exergue de son étude



détermination d'une liberté se dresse au passage de ce courant, le forçant alors à changer de direction – pensons ici à Kaliayev. Mais il n'est pas rare que ce débit ait raison de libertés qui se croyaient pourtant fermes – ici, c'est à Tarrou qu'il faut songer. Camus, peut-être parce qu'« insér[é] plus naturellement dans l'histoire<sup>488</sup> », a vite pris conscience des ravages potentiels d'une histoire qui s'emballe, ce qui explique sa résistance à l'égard d'un maelstrom dans lequel on s'engouffrait tête baissée. Il sait à quel point les manquements ordinaires peuvent prendre d'affreuses proportions en des temps frénétiques. Ce qu'illustre, d'ailleurs, un épisode de la vie de Clamence : quand l'eau vient à manquer dans un camp de travail où chacun lutte pour sa survie, sa distribution n'est pas qu'un casse-tête administratif, c'est un problème de vie ou de mort. Comme affinités et inimitiés sont déjà en jeu, des favoritismes s'exercent. Et parce qu'on se dit, platement mais pragmatiquement, qu'un bien portant est plus utile qu'un mort, on en vient à priver un agonisant de sa ration d'eau pour assurer sa propre survie. « C'est ainsi, cher, conclut un Clamence en connaissance de cause, que naissent les empires et les églises, sous le soleil de la mort » (p. 755). Dans l'embarquement forcé de l'histoire, Clamence s'est choisi, selon des circonstances que l'on pourrait qualifier d'atténuantes dans la mesure où elles ont restitué la loi du plus fort; « sous le soleil de la mort », il a opté pour sa propre vie, nonobstant celle d'un autre. Ce choix n'est certes pas la preuve d'une grande humanité. Mais il n'est pas toujours évident de faire preuve d'humanité dans un tel contexte : c'est ce que Mauriac a eu raison de rappeler à Camus qui, nous l'avons vu, lui en a su gré. L'intransigeance de l'histoire, qui prend à la gorge et accule à ras de terre, favorise le retour à la cruauté de l'arbitraire.

---

cette citation de l'*Ulysse* de Joyce : « L'Histoire est un cauchemar dont j'essaie de me réveiller »; Daniel Lindenberg, « Camus politique », dans Eduardo Castillo (dir.), *Pourquoi Camus?*, op. cit., pp. 91, 71.

<sup>488</sup> Voir note 226.

Bien entendu, cette intransigeance s'approvisionne chaque fois à la démesure de ceux et celles qui la composent : l'histoire n'est rien sans les individus qui la font. C'est précisément, dans un deuxième temps, de cette action dans l'histoire que se méfie Camus, en ce qu'elle graisse souvent les rouages d'une mécanique déjà aveugle; il se méfie d'une vie menée à ras d'histoire, que celle-ci soit collective ou individuelle, parce que se déroulant à l'ombre de la clairvoyance. Or, de cette défiance, on a tôt fait une démission. Pourtant, Camus n'a cessé de réitérer la nécessité d'être de son temps, c'est-à-dire, encore une fois, de faire face : « L'homme d'aujourd'hui a choisi l'histoire, écrit-il dans l'essai de 1946, et il ne pouvait ni ne devait s'en détourner<sup>489</sup>. »

Or, être *de* son temps n'est pas encore être *à* son temps, soit ici au temps de l'histoire : la nuance est subtile mais substantielle, car elle implique précisément une part de soumission – celle qui fera dire au Camus de *L'homme révolté* que la passion du XX<sup>e</sup> siècle est la servitude<sup>490</sup>. Cette nuance, y déplore-t-il, a manifestement échappé aux intellections en mal de totalité qui, au moment où elles faisaient coïncider crépuscule de l'histoire et aube du royaume terrestre, concouraient à soumettre la destinée humaine aux aléas de cette même histoire. Car tout sacrifier, le présent y compris, à un hypothétique avenir, placer la résolution des contradictions à l'horizon d'un temps nouveau, revenait non seulement à s'enchaîner à l'histoire en marche, forçant l'abandon d'une liberté relative

---

<sup>489</sup> « Prométhée aux enfers », *op. cit.*, p. 590. Cette même année, dans l'un des huit articles de la série « Ni victimes ni bourreaux » parus à *Combat* entre le 19 et le 30 novembre, Camus annonce ce qui sera au cœur de *L'homme révolté* : « Il est vrai [...] que nous ne pouvons pas échapper à l'histoire, puisque nous y sommes plongés jusqu'au cou. Mais on peut prétendre à lutter dans l'histoire pour préserver cette part de l'homme qui ne lui appartient pas »; « Vers le dialogue », *Actuelles*, *op. cit.*, p. 455. Cinq ans plus tard, dans l'essai sur la révolte : « L'histoire, certainement, est l'une des limites de l'homme; en ce sens le révolutionnaire a raison. Mais l'homme, dans sa révolte, pose à son tour une limite à l'histoire. À cette limite naît la promesse d'une valeur »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 276.

<sup>490</sup> « La vraie passion du XX<sup>e</sup> siècle, c'est la servitude »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 262.

en vue d'une libération soi-disant totale, mais aussi à réduire la réalité du vivant à l'affrontement entre pouvoirs antinomiques, dont ne pouvait ressortir que la dépendance de l'un à l'autre, l'absorption de l'un en l'autre, ou l'élimination de l'un par l'autre. Vivre signifie alors exclusivement entrer en lutte, choisir son camp, monter en puissance jusqu'au jour ultime de la victoire. Mais victoire de qui, demande alors Camus à l'historisme<sup>491</sup>, et sur quoi? Victoire de la réelle justice sur l'injustice seule, ou alors suprématie autoproclamée d'une idéologie qui ne tolère aucune opposition<sup>492</sup>? Car, rappelle Camus, la justice qui emploie tous les moyens pour se hisser au pouvoir et qui se maintient ensuite de force sur le trône est nécessairement une justice aveugle, c'est-à-dire, pour finir, une « puissance sans principes<sup>493</sup> ». Elle traduit, en d'autres termes, la conviction d'une supériorité, supériorité étendue par la suite sur la face du monde : c'est le fait d'une orthodoxie dont la prise de pouvoir cache en réalité son expropriation des mains d'autrui. La justice ainsi obtenue s'exerce contre la liberté – résultat inévitable d'une mainmise voulue sur l'histoire. À l'inverse, la liberté que s'accordaient les révoltés métaphysiques, d'après *L'homme révolté*, se privait quant à elle de la justice parce que se voulant illimitée. Ce que donne à voir cet essai en particulier, mais aussi tout le cycle de la révolte en général, c'est ainsi que toute unité qui se croit atteinte, qui se persuade non plus de sa valeur mais de sa valeur absolue, se double d'une toute-puissance en se projetant dans le temps et l'espace, c'est-à-dire en s'historicisant : après le saut dans l'un, la « conquête de la totalité<sup>494</sup> ». Cette historicisation repose, encore une fois, sur la projection à l'horizontale de la volonté, volonté certes nécessaire à l'investissement du champ

---

<sup>491</sup> Voir notamment sa « Lettre au directeur des *Temps Modernes* ».

<sup>492</sup> Dans les termes des *Justes* : Stepan, dont la motivation profonde vise moins à restituer à tous le droit au bonheur qu'à en déposséder rageusement les usurpateurs historiques, ou Kaliayev, qui admet sa part de culpabilité?

<sup>493</sup> « Le ciel est vide, la terre livrée à la puissance sans principes »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>494</sup> « Les Possédés entrent en scène pour la première fois et illustrent alors l'un des secrets de l'époque : l'identité de la raison et de la volonté de puissance. Dieu mort, il faut changer et organiser le monde par les forces de l'homme. La seule force de l'imprécation ne suffisant plus, il faut des armes et la conquête de la totalité »; *ibid.*, p. 152.

sociohistorique et à sa prise en charge subséquente, mais qui, en ne se s'appuyant que sur elle-même, acquiert une puissance que rien ne saurait arrêter. Et l'on sait ce que d'aucuns, au milieu du siècle dernier, ont cru bon d'accomplir avec ce terrible pouvoir, qui atteignait alors une extrémité, celle de la systématisation de la violence à ses fins.

Qu'une fin, fût-elle la plus louable, transite par la terreur pour advenir, voilà ce que Camus n'a jamais pu admettre. Aussi a-t-il dénoncé, inlassablement et âprement, le déchaînement d'une violence comme moyen voulu de parvenir à ses fins – à tel point qu'on a souvent conclu qu'il était partisan d'un quietisme absolu<sup>495</sup>. Toutefois, s'il a critiqué la démesure des moyens, il n'a pas pour autant négligé les fins, auxquelles *L'homme révolté* reproche essentiellement d'être contraires à la raison. Si la fin, à ses yeux, ne justifie pas tous les moyens, il apparaît qu'elle les entraîne souvent : à fins déraisonnables, moyens démesurés. Déraisonnables, ces fins le sont en ce qu'elles subordonnent l'histoire à leur poursuite; elles ne font plus l'objet d'une recherche – donc du désir – de la raison à travers l'histoire, mais d'un projet que la raison, sous-tendue par la volonté, plaque sur l'histoire. Ce sont, autrement dit, des idéologies. En vertu de cette projection à l'horizontale opérée par la raison conquérante<sup>496</sup>, les idéologues des temps passés ont cru que l'histoire se

---

<sup>495</sup> Voir note 270. Voir également ses « Deux réponses à Emmanuel d'Astier de La Vigerie », reprises dans *Actuelles* (*op. cit.*, pp. 457-469), mais d'abord publiées, la première, dans la livraison de juin-juillet 1948 de *Caliban*, la seconde, dans *La Gauche* en octobre de la même année.

<sup>496</sup> Que Camus appelle aussi « raison historique ». Cette raison, selon lui « inventée par l'idéologie allemande dans sa négation de tout principe », « n'est pas une raison qui, selon sa fonction propre, juge le monde. Elle le mène en même temps qu'elle prétend le juger. Ensevelie dans l'événement, elle le dirige. Elle est à la fois pédagogique et conquérante. » « C'est pourquoi, ajoute-t-il, la raison historique est une raison irrationnelle et romantique [...] »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, pp. 250-251. « La condamnation, écrit Philippe Sabot, est aussi claire que brutale : l'hégélianisme (du moins sous sa version kojévianisée qui est reprise ici) apparaît bien enté sur une sacralisation de la négativité inhérente à une *praxis* qui est elle-même fondée sur la scission originaire de l'homme (comme conscience de soi) et de la nature, et il constitue à ce titre la justification philosophique d'une forme de terrorisme révolutionnaire, compris comme la version politique du nihilisme. L'argumentation de Merleau-Ponty est renversée : la dialectique du maître et de l'esclave ne porte pas en elle les conditions historiques d'une autosuppression de la violence, solidaire de l'avènement d'un humanisme glorieux (qui serait fondé sur la réconciliation finale des hommes, sur la perspective

dominait d'abord, et qu'elle se dirigeait ensuite : il suffisait, en somme, de le vouloir. Si, comme l'estime Jean Grenier, « voir ce avec quoi on est confondu » relève d'une « illumination<sup>497</sup> », prétendre, alors qu'on est embarqué dedans, avoir la tête suffisamment hors du borbier historique pour en appréhender les causes, d'une part, et en apercevoir l'issue, d'autre part, suppose bien une illusion d'optique. Avec *L'homme révolté*, Camus montrait ainsi que les seigneurs de l'histoire, croyant pouvoir la maîtriser, n'étaient maîtres pour finir que de leurs illusions. Or, de ces illusions, ces « possédés » ont fait des vérités, vérités que devait consacrer l'histoire : non seulement croyaient-ils ne pas se tromper, ce qui est une chose, mais ils voulaient à tout prix avoir raison, ce qui en est une autre; et, par le raccourci abusif de la raison conquérante, ils en furent assurés – la volonté, une fois de plus, posant ses fins sur la réalité. Les fins poursuivies devenaient alors lois prescriptives. Camus n'a évidemment pas manqué de souligner la part de foi dont étaient assorties ces certitudes idéologiques, foi étant ici à entendre au sens de soumission aveugle. Car, si le caractère de la vérité est tributaire d'une toute-puissance réfractaire au simple questionnement, impossible alors d'y adhérer autrement que par renoncement – acte de foi définitif et exclusif que ne pouvait admettre la pensée camusienne, allergique, comme celle de son maître, aux orthodoxies. Et, dans le sillon d'une histoire que l'on croyait ou voulait unilatérale<sup>498</sup>, on a effectivement

---

donc d'une coexistence humaine au sein d'un « Royaume de la liberté »). Envisagée sous l'angle de la chute de l'esprit dans le temps (on pourrait dire aussi de la morale dans la politique), elle porte plutôt en elle les germes d'une violence sans limites, puisqu'elle s'exerce au sein d'une immanence historique qui érige en absolu l'action négatrice, auto-transformatrice, de l'homme en quête de sa propre vérité, et d'une « totalité humaine » illusoire – du moins sans cesse reportée à l'horizon d'une hypothétique « fin de l'histoire »; Philippe Sabot, « Les mésaventures de la dialectique », dans Dolorès Lyotard (éd.), *Albert Camus contemporain*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Objet », 2009, p. 54. Voir également à ce sujet : Pierre Vaydat, « Camus et la philosophie allemande », dans Jean Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1994, pp. 219-240.

<sup>497</sup> Jean Grenier, *L'existence malheureuse*, op. cit., p. 40.

<sup>498</sup> Puisque, pour être dirigée, l'histoire devait nécessairement être orientée dans une seule direction. Or, diriger dans une seule direction, ce n'est pas, encore une fois, faire preuve de raison : c'est porter ses raisons au principe de ses agissements, sans remise en question. On s'oriente alors uniquement *dans* l'histoire, et non plus *vers* autre chose, pour reprendre la distinction conchienne.

beaucoup renoncé, et souvent à la meilleure part de l'être – rançon obligée d'une volonté d'arraisonner l'histoire à un principe unique. Bradant l'existence humaine aux intérêts soi-disant supérieurs de l'histoire, mais dont la supériorité reposait dans les faits sur une pétition de principe, on a réduit pour finir les individus, selon une dialectique qui plaçait la synthèse d'une société sans classes au terme du processus historique, à de la chair à histoire – en attente de ce jour heureux où leur serait enfin restituée la totalité de leur être.

Si Camus, avec *L'homme révolté*, répondait prioritairement à la nécessité de démonter la logique impérialiste et irrationnelle au cœur de l'idéologie communiste, qui justifiait exactions et assassinats de masse sur la base d'un bonheur à venir pour les masses, c'est que l'on continuait alors d'y adhérer massivement. Ce portrait du communisme en totalitarisme, depuis la théorie marxiste jusqu'aux goulags staliniens, que l'intelligentsia française de gauche n'était pas disposée à reconnaître et qu'a nourri la polémique avec Sartre, a fortement marqué les débats et les esprits, balayant momentanément le reste de l'ouvrage dans les coulisses de l'histoire. Ironie du sort car, au moment où Camus condamnait l'hégémonie des pensées totalitaires, il disait simultanément sa crainte d'un rabattement existentiel sur l'histoire, d'un rapetissement de l'être-au-monde aux stricts paramètres d'un processus sociohistorique. Quand il y écrit que le marxisme, en poursuivant le sabotage de la transcendance entrepris par les temps modernes et en faisant de tout élan métaphysique le résultat d'une aliénation, a précipité la raison dans l'histoire et réduit l'humain au social, Camus met au jour le principe qui présidera à l'existence de Jean-Baptiste Clamence. Conquérir : ce mot d'ordre que Camus prête aux « religions horizontales de notre temps<sup>499</sup> » règne

---

<sup>499</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 229.

en effet sur la première moitié de son existence. Son être-au-monde, du temps où il est avocat, se résume toujours à une conquête de la puissance à travers l'histoire, ici individuelle, conquête dont la valeur se mesure encore principalement à la réussite, dans un monde régi par l'efficacité de l'action. L'histoire, si elle a perdu au passage sa majuscule, si elle a été ravalée au rang des particules, reste le théâtre, non plus du jeu, c'est-à-dire des échanges, mais d'une victoire qui n'autorise que les rapports de force. Sur cette « petite » histoire, dont il se veut le Sujet tout-puissant, Clamence règne donc tant et aussi longtemps que rien ne contrecarre sa domination. Mais le déclin de cette domination, parce que sans fondement, sera alors aussi rapide que l'éclatement d'une bulle.

Ainsi Camus, en même temps qu'il percevait à jour la téléologie pervertie des intellections tentées par la totalité, saisissait les risques d'une historicisation du devenir humain. La lucidité, à ce chapitre, il dit la devoir à Dostoïevski<sup>500</sup>; Dostoïevski qui, envisageant comme Nietzsche la mort de Dieu, a entrevu la possibilité d'une divinisation de l'homme qu'entraînait dans son sillage la transposition terrestre du royaume des cieux; Dostoïevski à qui Camus rend hommage dans *L'homme révolté*, parce que prophète de l'anthropocentrisme hégémonique comme conséquence directe de la réappropriation humaine des attributs divins – le monde, réduit à une histoire sans transcendance, c'est-à-dire où l'activité humaine, « principe unique<sup>501</sup> », vaut par sa seule réussite,

---

<sup>500</sup> « [...] j'ai aimé dans Dostoïevski celui qui a vécu et exprimé le plus profondément notre destin historique. Pour moi, Dostoïevski est d'abord l'écrivain qui, bien avant Nietzsche, a su discerner le nihilisme contemporain, le définir, prédire ses suites monstrueuses, et tenter d'indiquer les voies du salut. Son sujet principal est ce qu'il appelle lui-même "l'esprit profond, l'esprit de négation et de mort", l'esprit qui, revendiquant la liberté illimitée du "tout est permis", débouche dans la destruction de tout ou dans la servitude de tous »; « Pour Dostoïevski », dans *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, p. 590.

<sup>501</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 255.

étant alors livré « à la lutte des volontés de puissance<sup>502</sup> ». Procédant d'un particularisme en marche, cet unilatéralisme horizontal, ou horizontalisme, absolutise l'action dans l'histoire, faisant ainsi de l'individu un Sujet en puissance, et réifiant par le fait même tout ce qui est extérieur à sa volonté de conquête. C'est sur la base de ces dérives que Dostoïevski lui impute le dévoiement spirituel de l'Occident.

### **La petite fin de la petite histoire**

De ce long processus réductionniste, Jean-Baptiste Clamence constitue en quelque sorte l'aboutissement. Ou plutôt, il en prend le relais, dans la mesure où ce passage de l'histoire collective à l'histoire personnelle n'avait rien d'obligé. Si, pour l'Occidental moyen qu'il incarne, le fait que la « grande » histoire ait perdu du terrain semble avoir favorisé l'extension de la « petite », ce changement de premier plan ne relève pas d'un déterminisme total – bien que le recul de la première ait été déterminant pour la seconde. La rétrogression de l'Histoire, autrement dit, n'explique pas à elle seule la progression de l'Individu. Dans *L'homme révolté*, Camus laisse entendre au contraire que l'absolutisation de l'individu que la révolte métaphysique portait en son sein se trouve aux origines de la révolution historique qui lui a succédé, cet absolu ayant alors été reporté dans le temps<sup>503</sup>. De Clamence, on pourrait donc dire ce que Camus avance au sujet des personnages de *La condition humaine*, à savoir qu'il est comme eux intoxiqué par le « poison occidental » que

---

<sup>502</sup> De Hegel, les révolutionnaires du XX<sup>e</sup> siècle « ont gardé la vision d'une histoire sans transcendance, résumée à une contestation perpétuelle et à la lutte des volontés de puissance »; *ibid.*, p. 176.

<sup>503</sup> À cela, il faudrait encore ajouter, pour étayer la complexité du phénomène, ce que Camus attribue au catholicisme, à savoir que la religion chrétienne, en historicisant l'individu, a favorisé son centrisme d'abord, et éventuellement sa divinisation. Dans les termes du *Désenchantement du monde*, le christianisme, en plaçant Dieu à l'extérieur de la création, aurait enclenché la désacralisation du monde et la sécularisation des mentalités, processus que Marcel Gauchet rend responsable de la perte moderne du sens de la communion. Cette communion, d'après Camus, était encore possible aux Grecs anciens, du fait que le monde n'était pas alors livré à la linéarité de l'histoire, mais soumis à la cyclicité de la nature.



représente « la croyance à l'individu<sup>504</sup> ». Or, il ne dispose plus pour sa part de l'exutoire qu'a pu offrir l'Histoire à ces derniers, s'efforçant ainsi de convertir un nihilisme en pensée en un héroïsme révolutionnaire<sup>505</sup>. Il a bien cherché, quand cette Histoire s'est mise en travers de son chemin, à tirer son épingle du jeu, ainsi qu'en témoigne le désolant récit de son séjour dans un camp de prisonniers. Mais les terribles contraintes liées aux vicissitudes historiques l'ont vite lassé. À l'instar des habitants d'Oran, Clamence n'a jamais souhaité être un héros, dont les victoires, en plus d'être coûteuses, s'avèrent éphémères. Aussi quand l'Histoire est allée se faire ailleurs, il allait enfin pouvoir se consacrer à son histoire propre.

On pourrait prétendre, en ce sens, que l'irruption de l'Histoire a ceci de bon qu'elle force chacun à échapper à l'impérialisme de ses tendances particulières, que ce nombrilisme soit le fait d'une puissance convoitée ou d'une apathie confortable – apathie qui sera d'ailleurs fatale aux habitants d'Oran, incapables, dans un premier temps, d'ouvrir les œillères de l'habitude pour regarder le mal en face. « L'insécurité, dit Cherea en parlant de Caligula, voilà ce qui fait penser<sup>506</sup>. » Sans cette insécurité, chacun risque de s'endormir au volant de son idiosyncrasie, c'est-à-dire de ne jamais se remettre en question – l'apparition de la peste, à ce chapitre, aura ainsi forcé les Oranais à sortir du chacun-pour-soi afin de tisser une communauté contre la mort. Or, entre les bienfaits du danger et la conclusion voulant que le meilleur survienne par les voies de l'insécurité, il y a évidemment un monde, et pas exactement un monde de réalités. La peur, il va sans dire, fait aussi advenir le pire.

---

<sup>504</sup> « Le monde de Malraux est un monde d'orgueilleux, je veux dire d'Européens. Ses hommes sont intoxiqués du poison occidental : la croyance à l'individu »; « À propos d'André Malraux », article inédit de 1934, publié à titre posthume dans les *Œuvres complètes*, tome IV, *op. cit.*, pp. 1333-1335, p. 1333.

<sup>505</sup> À ce sujet, voir *Absolu et choix* de Jean Grenier.

<sup>506</sup> *Caligula*, *op. cit.*, p. 374. « Le danger rend classique, affirme Camus dans son *Discours de Suède*, et toute grandeur, pour finir, a sa racine dans le risque »; « Conférence du 14 décembre 1957 », *op. cit.*, p. 264.

Pensons justement aux sujets de l'empereur romain qui, terrifiés à l'idée d'être portés au nombre des victimes, se livrent à toutes sortes de bassesses dans l'espoir que ce sort leur soit épargné. Non pas que ces individus aient auparavant été des modèles de vertu – et Caligula n'aura pas tort de leur rappeler leur petitesse quotidienne. Mais ils n'étaient pas non plus des monstres en puissance attendant un prétexte pour manifester leur abjection. Si l'Histoire est une occasion, comme le disait Camus pour échapper au déterminisme historique qui éliminait d'office la possibilité de la liberté, ce n'est pas toujours, nous l'avons vu avec Clamence, l'occasion de s'illustrer par la dignité. Si le report de l'absolu de l'Histoire sur l'Individu ne repose pas, d'une part, sur une fatalité irréversible, il ne suppose pas, d'autre part, une décadence ou un progrès univoques.

Clamence, pour revenir à notre propos, apparaît ainsi comme le symptôme d'une époque qui, ayant déduit de la mort de Dieu la possibilité d'un nouvel âge d'or pour l'espèce humaine, a fait de l'histoire le lieu où allait se concrétiser cette possibilité. Sans le déploiement temporel d'une volonté qui, se détournant de l'éternel, investissait l'histoire, l'aménagement du vivre-ensemble, nous l'avons évoqué, n'eût sans doute pas connu l'essor que lui ont donné les temps modernes; et Camus, dans la portion de *L'homme révolté* consacrée à la révolte historique, ne laisse pas dans l'ombre les nobles desseins qui ont souvent guidé les révolutionnaires. Ce qu'il y déplore, encore une fois, ce n'est pas la volonté de changer l'histoire, mais bien de la faire; non pas la volonté de modifier le cours des choses, c'est-à-dire de le corriger, mais celle de lui en imposer un autre, c'est-à-dire de surimposer à l'histoire le terme qu'on lui a fixé. Car, avec ce glissement, ou dérapage, la puissance se substituait lentement mais sûrement à la justice. Le changement de paradigme opéré par la projection à l'horizontale de la volonté, en même temps qu'il a permis l'amélioration du sort des individus, a parallèlement alimenté, aux yeux de Camus, la croyance moderne en une puissance

humaine illimitée, la volition, alors tendue vers des objectifs plus tangibles parce qu'à portée de la main, escomptant parvenir à son terme au moyen d'un pouvoir en actes<sup>507</sup>, pouvoir de faire certes efficace et persuasif, mais dont l'efficacité sacrifiait pour finir la moitié de l'être, et la persuasion, la moitié des êtres. L'Histoire du XX<sup>e</sup> siècle consacrait ainsi la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Seulement ce maître n'avait pas alors l'allure d'un esprit planant sur le temps, puisqu'il se privait précisément de l'esprit en plaçant sa volonté de puissance au cœur de la raison.

Le moteur de ces idéologies aurait pu s'enrayer dans le bournier de l'Histoire. Camus, avec *La chute*, montre qu'il n'en est rien : il a continué de tourner, mais ailleurs, en la personne de Clamence notamment. Autrement dit, l'Histoire, en se retirant de la scène, n'a pas entraîné avec elle la logique hégémonique qui a conduit à un innommable champ de ruines. Clamence, qui a pourtant côtoyé la mort dans le camp de prisonniers, aurait pu, par exemple, renoncer à cette logique sur la base de la désolation qui en résulte. Mais, loin d'y renoncer, il la mettra lui-même en pratique. Tout se passe en effet comme si, non content d'avoir survécu au désastre, Clamence s'était ensuite dit qu'on ne l'y reprendrait plus, qu'il serait désormais du côté des puissants, des vainqueurs. Convaincu à son tour que rien ne dépasse l'homme et que l'histoire constitue son royaume, il fait lui aussi de celle-ci le lieu de la réalisation de ses vœux. Il réduit ce faisant l'horizon au terme que s'est donné sa volonté conquérante, terme vers lequel il marche alors allègrement, l'atteignant par moments (ou croyant l'atteindre), mais jamais définitivement, d'où la nécessité de toujours reporter sa conquête. Après avoir rabattu l'horizon à soi, Clamence rabat le soi sur l'horizon, ce double rabat illustrant ce que nous appelons l'horizontalisme. Or, ce terme plaqué sur l'histoire, en vertu d'un semblable

---

<sup>507</sup> Vouloir, c'est pouvoir : on connaît assez cette rhétorique moderne, qui propose un raccourci à cette autre maxime disant que, pour le pouvoir, il faut le vouloir.

glissement opéré par l'idéologie, ne concernera pour finir que sa puissance. Bien vite, en effet, c'est moins la puissance d'une idée qui le porte toujours plus en avant que l'idée de la puissance seule. Et fort de ses succès, il en vient à croire que l'histoire sert ses vues, alors qu'il impose en réalité ses vues à l'histoire – d'où le choc quand il sera contraint de réajuster sa vision à la réalité.

Par cette manière de ramener son histoire à l'idée qu'il s'en fait – de ramener le réel au rationnel, selon la perspective hégélienne –, Clamence rappelle encore les révolutionnaires qu'épinglait *L'homme révolté*. Car « la révolution commence à partir de l'idée » : « précisément, elle est l'insertion de l'idée dans l'expérience historique [...] »<sup>508</sup>. L'idée n'est plus alors ce qui, s'extrayant du temps, oriente le parcours, mais ce qui s'étend sur le temps pour en diriger le cours. Sans doute cette insertion était-elle d'abord désir de faire tourner autrement un monde mal engagé. Mais, le retournant finalement dans une seule direction, la révolution a fini par vouloir « façonner le monde dans un cadre théorique ». Ayant renoncé à toute considération métaphysique en vue d'agir dans et sur l'histoire, les révolutionnaires se détournaient alors de la réflexion au profit d'une action dont le seul critère était pour finir l'efficacité – la puissance prenant encore une fois le pas sur la justice. Et de cette action réduite à la puissance, Clamence offre une image volontairement ridicule. Héritier de l'esprit d'entreprise<sup>509</sup> qui, répondant à l'appel à la transformation de Marx, mobilise la modernité, l'avocat qu'il est d'abord témoigne d'une activité débordante – « Et quelle action! Une tempête! » (pp. 703-704). Toujours prêt à servir, ce brave Clamence, tel un *boy-scout* à la rescousse de la misère humaine : il lui suffit en effet « de renifler sur un accusé la plus légère

---

<sup>508</sup> « [...] quand la révolte est seulement le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>509</sup> Nous renvoyons ici à *L'existence malheureuse* de Jean Grenier.

odeur de victime pour que [s]es manches entr[ent] en action » (p. 703). Or, à la différence du garçon éclaireur que dépeint la définition classique, il n'est pour sa part mû par aucun idéal le dépassant; la volonté qui le met en branle n'aspire aucunement à éclairer mais uniquement à rayonner. Non seulement ne revoit-il jamais sa conduite à la lumière du vrai ou du bon, mais la justice dont il se fait le héraut relève de surcroît d'une acception bien particulière – l'une n'étant évidemment pas étrangère à l'autre. S'il se porte à la défense des accusés, ce n'est pas en effet pour que soit pris en compte le malheur qui les affecte, mais plutôt pour que les plaignants ne s'en tirent pas à bon compte; la motivation profonde de ses plaidoiries repose ainsi moins sur une volonté de défendre la culpabilité sur la base de circonstances l'expliquant en partie, que d'attaquer l'innocence par la démonstration de sa participation au crime. Car, « si les souteneurs et les voleurs étaient toujours et partout condamnés, les honnêtes gens se croiraient tous et sans cesse innocents, cher monsieur. Et selon moi [...] c'est surtout cela qu'il faut éviter. Il y aurait de quoi rire autrement » (p. 715). Chaque procès remporté double donc sa victoire, la culpabilité étant lavée et l'innocence, salie. La justice qu'il prétend servir sert finalement ses intérêts : se trouver, comme il le dit lui-même, « du bon côté de la barre » (p. 704) et avoir, par suite, bonne conscience<sup>510</sup>. C'est une justice parodique,

---

<sup>510</sup> « [...] j'étais du bon côté, cela suffisait à la paix de ma conscience » (p. 704). L'opportunisme de Clamence, et la complaisance à soi qu'il sous-tend, renvoient au passage à l'attitude de ceux qui, certains d'être du côté de la vérité, non seulement applaudissaient au sens que prenait l'Histoire depuis le fauteuil confortable du spectateur, mais réclamaient de surcroît l'usage de la violence pour précipiter celui-ci. C'est dans le contexte de cette violence programmatique qu'il faut entendre la fameuse phrase de Camus, le faisant préférer sa mère à une justice aveugle, parce que très peu « regardante » à l'égard de ses propres méthodes : une injustice organisée. Préférer sa mère, ce n'était pas choisir les siens au détriment des autres, alors renvoyés à leur misère; c'était, encore et toujours, défendre l'innocence des individus face à une Histoire qui s'écrivait à coups d'éradications sommaires – technique d'ailleurs employée par le calculateur personnage de La Peste dans *L'état de siège*. Cette technique fut aussi celle des nazis, dont Clamence dira, évoquant les commandos d'épuration dépêchés dans le quartier d'Amsterdam où il a élu domicile : « Quel lessivage! Soixante-quinze mille juifs déportés ou assassinés, c'est le nettoyage par le vide. J'admire cette application, cette méthodique patience! Quand on n'a pas de caractère, il faut bien se donner une méthode » (p. 701). De Clamence, nous dirions qu'il s'est lui aussi donné lui aussi une méthode, celle d'une action qui, à l'ininterruption, joint la persuasion. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'assertion selon laquelle il « avai[t] le cœur sur les manches » (p. 704) : cœur ne signifie pas alors sentiment d'empathie, mais bien sens de la détermination et du spectacle.

travestie, qu'il exhibe à la moindre occasion, dans l'enceinte du tribunal comme à l'extérieur de ses murs; une potiche qu'il exploite à son profit : « on aurait cru vraiment que la justice couchait avec moi tous les soirs ».

Ainsi, l'action de Clamence n'a jamais pour but de secourir l'humanité, ni de réduire la souffrance des êtres, ni même d'aider modestement ses semblables. « Au demeurant, précise ce dernier d'entrée de jeu, comme pour excuser d'avance la confession de son indifférence, je ne suis pas médecin<sup>511</sup> » (p. 699). Ce qui prouve bien la post-Historicité de son contexte existentiel, l'au-delà d'un temps où, « contre la terreur et son arme inlassable, malgré leurs déchirements personnels, tous les hommes qui, ne pouvant être des saints et refusant d'admettre les fléaux, s'effor[çaient] cependant d'être des médecins<sup>512</sup> ». Avec *La chute*, l'Histoire et ses dangers sont bel et bien écartés. Toutefois, si le terrain ravagé de l'Histoire a été déserté, c'est pour entrer plus avant dans le domaine du social, qui est ici extension, autant dans la sphère publique que dans la sphère privée, du domaine de la lutte. La raison en est précisément que la volonté de puissance, de l'histoire collective à l'histoire individuelle, n'a pas disparu – Clamence n'ayant même retenu qu'elle. Que ses visées aient perdu en teneur politique ne signifie donc pas qu'elles se soient défaites au passage de leur logique hégémonique, Clamence n'étant animé que par l'idée de règne. Il n'est donc pas

---

<sup>511</sup> Propos à mettre en lien avec l'accueil réservé à *La peste* par la critique lors de sa parution. Nous citons à cet effet un extrait d'un texte où nous résumions ainsi cet accueil : « Mais à quoi donc peuvent servir des médecins?, s'interroge en bloc la critique. Essentiels à la réparation, ils n'agissent pas sur l'origine du mal, qu'ils s'emploient au mieux à réduire, alors qu'il faudrait l'enrayer : ce n'est pas avec une telle "morale de la Croix-Rouge", ainsi que la désigne Bertrand d'Astorg (*Esprit*, octobre 1947), que l'on vient à bout de l'assaillant. Répondant au conflit par la mobilisation de médecins de guerre, Camus, poursuit d'Astorg, s'apparente à Duhamel, dont les personnages, mus par une pitié pour le genre humain, offrent la composition du martyr, et non du héros »; Cécile Delbecchi, « Un chef-d'œuvre attendu au tournant : *La Peste* d'Albert Camus », dans David Martens, Bart Van den Bossche & MDRN (dir.), *1947 – Almanach littéraire*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 2017, pp. 56-62, p. 60.

<sup>512</sup> *La peste*, op. cit., p. 248.

étonnant, dans ces circonstances, que ce dernier considère l'existence comme une lutte à gagner, comme un terrain de bataille où tout vaut par la réussite, dans la mesure où seule la victoire oriente l'action. Mais à quoi se mesure la victoire en temps de paix, quand l'héroïsme n'est plus à l'ordre du jour, une fois que chacun a repris le chemin de sa petite vie? Au prestige du Moi : à la base de l'empire clamencien, la volonté de prospérer, prospérité qui, parce que libérée de la rigidité du principe ou des bornes de la valeur, n'a pas de limites. Puisque rien ne dépasse l'homme dans l'histoire, et que lui surpasse tous les hommes, Clamence a fait de l'histoire un royaume lui étant non seulement assujetti, mais devant de surcroît mener à son couronnement. L'horizon, dans cette optique, apparaît comme une voie royale vers la consécration.

Or, la consécration qu'il vise, nous l'avons évoqué, n'est pas celle de « l'ambitieux vulgaire » (p. 706), qui jouit d'une position sociale que lui envient ses semblables. Clamence ne veut pas être envié, mais adulé. Le fait que son action, qui n'est pourtant mue par aucune bonne intention, en ait toutefois l'apparence ne doit donc pas surprendre : si Clamence s'était montré sous son vrai jour, jamais il n'eût pu prétendre à une telle gloire – du moins dans la société qui est la sienne. Clamence vit à une époque où l'individu et son histoire ont pris la place de l'Histoire sur les devants de la scène, promus au rang de nouvel absolu; époque fervente des têtes d'affiche – d'où le succès d'un Clamence à la tête de l'emploi –, mais qui exige de celles-ci, en plus d'avoir une certaine allure, qu'elles fassent « bonne figure » : pour obtenir la sympathie<sup>513</sup> du public, les *success-stories* doivent aussi être de « belles histoires ». Dans cette société du spectacle, le public suit attentivement les agissements des premiers rôles; il les suit d'un regard soutenu, voire avide, mais

---

<sup>513</sup> « [...] sympathie de tous nécessaire à mon épanouissement », précise Clamence (p. 712).

toujours extérieur<sup>514</sup>, plus intéressé pour finir par les effets que par les causes de ces actions. Aussi Clamence ne ménage-t-il jamais ses effets, sachant bien, comme cette fois où, « à la veille d'un voyage », il s'est présenté à l'enterrement d'un ancien collègue, « que sa présence serait remarquée, et favorablement commentée » (p. 712). Dans une société où la valeur se mesure souvent à l'éclat d'une apparition, il n'y a qu'à se montrer plus éclatant qu'autrui pour accéder au trône d'une histoire qui se donne à voir. Nul doute, à ce chapitre, que Clamence brille, étant doté d'un talent naturel : « la nature m'a bien servi quant au physique, l'attitude noble me vient sans effort » (p. 704). « Exactitude [du] ton », « justesse de [l']émotion », « persuasion et [...] chaleur » sont ainsi des manifestations d'une aptitude au spectacle particulièrement développée chez lui. Et cette aptitude s'avère d'autant plus fructueuse qu'elle se double d'un sens du placement toujours en éveil. Visant la consécration de sa personne, Clamence ne rate jamais la chance d'augmenter son prestige, et les preuves de générosité, d'empathie ou de courtoisie qu'il distribue sur son passage constituent « autant d'exploits qu'[il] accompli[t] plus souvent que d'autres parce qu'[il] [est] plus attentif aux occasions de le faire et qu'[il] en retir[e] des plaisirs mieux savourés » (p. 706).

Autrement dit, Clamence cultive les apparences, et soigneusement. La manière dont il porte, comme il le disait lui-même, « l'air de la réussite » est en effet celle de l'exhibition – ce qui explique en ce sens la rage que manifestent les « ânes<sup>515</sup> » à son égard. Toutefois, si son ascendant repose essentiellement sur la performance, la réussite qui est alors la sienne doit beaucoup à l'obséquiosité d'autres ânes devant la prestance et ses prestations. Clamence profite certes d'une

---

<sup>514</sup> Tout y est « vu du dehors », comme ici le mépris de Clamence envers les juges qui, envisagé ainsi, « ressemblait plutôt à une passion » (p. 704).

<sup>515</sup> Puisque, souvenons-nous, « l'air de la réussite, quand il est porté d'une certaine manière, rendrait un âne enragé ».



aisance singulière pour les rôles de composition, mais il bénéficie aussi du culte que son époque voue aux apparences. Pourtant, les apparences ne prouvent rien, avertit Clamence dans une phrase qui pourrait bien définir la première moitié de son existence : « après tout, j'en sais [...] qui ont les apparences pour eux, et qui n'en sont pas plus constants ni sincères » (p. 713). Il n'empêche que la somme de ces deux attitudes le fait longtemps aller de succès en succès, autant dans sa vie professionnelle que personnelle<sup>516</sup>. Et, « cette partie de [sa] nature qui réagissait si exactement » (p. 705) en tous lieux et toutes circonstances a fini, « à force de s'exercer, par régner sur toute [sa] vie », lui laissant alors croire qu'il s'était hissé « à ce point culminant où la vertu ne se nourrit plus que d'elle-même » (p. 706). À force de vouloir paraître vertueux et de se donner à voir comme tel – « à toute heure du jour, en moi-même et parmi les autres, je grimpais sur la hauteur, j'y allumais des feux apparents, et une joyeuse salutation s'élevait vers moi » (p. 707) –, Clamence a et s'est finalement convaincu qu'il l'était. Son désenchantement n'en sera que plus douloureux, car il y perdra doublement la face.

On pourrait rétorquer ici que ces « feux » qui, de la tentation passée de faire l'Histoire, ont essentiellement conservé le sens du spectaculaire, ou la volonté de se distinguer, n'ont la fureur ni de la peste brune ni de la peste romaine; que le règne clamencien, contrairement à l'empire nazi ou à la tyrannie de Caligula, n'a autrement dit causé la mort de personne. Clamence, certes, n'a rien tenté pour atténuer l'agonie de son voisin de camp, ni pour empêcher le suicide de la jeune femme du haut du pont Royal<sup>517</sup>. Mais, s'il s'en est ainsi fait le complice et le témoin, ce n'est pas d'abord

---

<sup>516</sup> « Après des femmes, notamment, son succès est grand : « [...] j'ai toujours réussi, et sans grand effort, avec les femmes. Je ne dis pas réussir à les rendre heureuses, ni même à me rendre heureux par elles. Non, réussir, tout simplement. J'arrivais à mes fins, à peu près quand je le voulais » (p. 722).

<sup>517</sup> « Je n'ai tué personne? Pas encore sans doute! Mais n'ai-je pas laissé mourir de méritantes créatures? Peut-être. Et peut-être suis-je prêt à recommencer » (p. 740).

lui qui les a poussés au bord du gouffre, le premier étant victime de la furie de l'Histoire, et la seconde, sujette au désespoir de vivre. Or, du fait que ce règne a des conséquences moins étendues et dévastatrices que les conflits historiques, on aurait tort de conclure que celles-ci décroissent en gravité, leur potentiel néfaste, voire délétère, s'étant simplement déplacé<sup>518</sup>. Car cette volonté de régner, nous l'avons dit, s'appuie sur une logique hégémonique qui perpétue la dialectique maître-esclave<sup>519</sup>. Dans une histoire livrée à l'affrontement de libertés concurrentes, être équivalent en effet à dominer. Dans les termes de Clamence : « Commander, c'est respirer, vous êtes bien de cet avis? » (p. 716). Et, parce que « chaque homme a besoin d'esclaves comme d'air pur », « la servitude, souriante de préférence, est donc inévitable » (p. 717). Jamais Clamence ne remettra en question cet axiome qui régit la totalité de son existence, pré- et post-déclin. Évidemment, pour ne pas nuire à son ascension, il se garde bien d'en faire étalage. L'époque où l'on affichait librement son esclavagisme est peut-être douce à sa mémoire, mais elle est indubitablement révolue : « Vous imaginez quelqu'un, aujourd'hui, faisant connaître publiquement que tel est son métier? Quel scandale! J'entends d'ici mes confrères parisiens. [...] L'esclavage, ah, mais non, nous sommes contre! Qu'on soit contraint de l'installer chez soi, ou dans les usines, bon, c'est dans l'ordre des choses, mais s'en vanter, c'est le comble » (p. 716). Les temps ayant changé, il est donc préférable de cacher son jeu : « celui qui ne peut s'empêcher d'avoir des esclaves, ne vaut-il pas mieux qu'il les appelle hommes libres? Pour le principe d'abord, et puis pour ne pas les désespérer. [...] De cette manière, ils continueront de sourire et nous garderons notre bonne conscience » (p. 717).

---

<sup>518</sup> Camus, après avoir consacré un premier cycle à la détresse métaphysique, puis un second aux ravages de l'Histoire, a donné à la misère qu'engendre la réduction de l'humain au social quelques visages – notamment celui, inoubliable, de « La femme adultère » –, juxtaposant à la misère des êtres immergés dans leur propre histoire la misère de ceux qui se croient maîtres de leur destin – ici, nous pensons évidemment à Clamence, mais aussi au Renégat.

<sup>519</sup> Dialectique à laquelle fait écho le titre d'ensemble que Camus donnera à la fameuse série de huit articles reproduits en 1950 dans *Actuelles* : « Ni victimes ni bourreaux ».

En cette ère de la vertu-spectacle, l'apparence et l'artifice suffisent à la gloire – du moins pour un temps. Et Clamence, qui ne vise qu'elle, est passé maître dans l'art du camouflage. L'hypocrisie qui préside à ses rapports avec autrui lui sert ainsi de piédestal vers la consécration : « quand je m'occupais d'autrui, c'était pure condescendance, en toute liberté, et le mérite entier m'en revenait : je montais d'un degré dans l'amour que je me portais » (p. 718). Aucune de ses relations n'est fondée sur un sentiment d'amour – le seul grand amour qu'il ait « contracté dans [sa] vie » est celui dont il a « toujours été l'objet » (pp. 722-723) – ou d'amitié – « j'ai appris à me contenter de la sympathie. On la trouve plus facilement, et puis elle n'engage à rien » (p. 710) –, sentiments dont les liens, une fois noués, embarrassent la liberté et pèsent de la lourdeur du devoir. La seule chose qui l'intéresse chez les autres, c'est l'ascendant qu'il a sur eux, le surplomb que lui procure la domination. Si, avocat, il s'est fait spécialiste des causes perdues, c'est que défendre les criminels, ces « malheureux aspirants à la réputation » (p. 708), lui assure une réputation solide et enviable, alors que la leur est éphémère et entachée. Toutefois, il n'accepte de les défendre qu'« à la seule condition qu'ils [soient] de bons meurtriers » (p. 704) et « que dans la mesure exacte où leur faute ne [lui] caus[e] aucun dommage » (p. 721), c'est-à-dire seulement si ces derniers lui permettent de doubler la mise en gagnant prestige aux yeux du public et à ses yeux propres. Et s'il multiplie les liaisons, c'est moins, comme il le prétend lui-même, par « amour du jeu » (p. 723) que par volonté, encore une fois, de le dominer<sup>520</sup>. Car Clamence ne se contente pas de prendre dans ses filets puis de relâcher ensuite sa « proie » ; une fois qu'il attrape, il n'entend pas laisser

---

<sup>520</sup> L'unique occasion où il lui arrive d'éprouver de la gratitude, c'est quand on le laisse mener à sa guise le bal des intrigues : « quand tout marchait bien et qu'on me laissait, en même temps que la paix, la liberté d'aller et de venir, jamais plus gentil et gai avec l'une que lorsque je venais de quitter le lit d'une autre, comme si j'étendais à toutes les femmes la dette que je venais de contracter près de l'une d'elles » (p. 727). Ou quand, comme cette femme qui le harcelait de ses requêtes, on a « le bon goût [...] de mourir jeune » (p. 711).

partir : « cela est si vrai que même s'il arrivait que certaines ne me fournissent qu'un plaisir médiocre, je tâchais cependant de renouer avec elles, de loin en loin, aidé sans doute par ce désir singulier que favorise l'absence, [...] mais aussi pour vérifier que nos liens tenaient toujours et qu'il n'appartenait qu'à moi de les resserrer. [...] La vérification, en ce qui les concernait, était faite une fois pour toutes, mon pouvoir assuré pour longtemps » (pp. 724-725). La liberté est donc une chose à laquelle les conquêtes de Clamence doivent renoncer, mais sans qu'il n'y paraisse bien entendu, pour ne pas les désespérer; à leur insu, mais en même temps de leur propre gré, sans quoi le jeu n'en vaudrait pas la chandelle. L'apprendra à ses dépens cette pauvre femme qui avait osé critiquer ses mérites sexuels : il met alors tout en œuvre pour « la reprendre vraiment » (p. 725), puis la repousse, l'attire de nouveau, la malmène, « jusqu'au jour où, dans le violent désordre d'un plaisir douloureux et contrait, elle rendit hommage à voix haute à celui qui l'asservissait » (p. 726). Fort de ce triomphe sans équivoque, le bourreau pourra délaisser sa victime pour de bon<sup>521</sup>. Clamence ne tue personne – « [s]a sensibilité s'y oppos[e], et [s]on amour des hommes » (p. 727) – mais il trompe tout le monde, exploitant la misère, abusant de la faiblesse, obligeant chacun « sans jamais rien lui devoir » (p. 707). Tout cela, peut-être, dans le but de jouer, mais ce jeu, s'éloignant du simple désir, gagne alors en sérieux, s'apparentant pour finir à un besoin malsain : « Je ne pouvais donc vivre, de mon aveu même, qu'à la condition que, sur toute la terre, tous les êtres, ou le plus grand nombre possible, fussent tournés vers moi, éternellement vacants, privés de vie indépendante, prêts à répondre à mon appel à n'importe quel moment, voués enfin à la stérilité,

---

<sup>521</sup> Et qui sait si, au bout de tant d'humiliations, elle n'ira pas alors se précipiter dans la Seine...

jusqu'au jour où je daignerais les favoriser de ma lumière<sup>522</sup> » (p. 727). Et le moteur de ce besoin est, ici encore, la volonté de puissance.

« J'ai toujours vécu libre et puissant » (p. 718), affirme Clamence de l'époque précédant sa chute. Or cette liberté a ceci d'illusoire qu'elle dépend entièrement d'autrui – comme le maître a besoin de l'esclave –, et cette puissance, qu'elle découle d'un aveuglement – et sur sa souveraineté propre et sur la sujétion de ses semblables –, la somme de ces deux méprises étant, nous l'avons dit, un règne à l'allure de tyrannie insensée. Ce règne, en dépit d'une dénomination similaire, apparaît encore une fois comme l'exact contrepoint de celui de Caligula, dont la liberté ne dépend pas mais se prive plutôt d'autrui, et dont la puissance émane de la lucidité. Avant de verser dans le délire, le règne de l'empereur a en effet un sens – entendu ici comme orientation; Caligula procède d'une vérité, celle de l'absurde, vérité qui le dépasse au départ, mais en place de laquelle il finira par s'installer. L'ascendant qui est le sien se déploie ainsi en sens vertical : c'est le fait d'une pensée qui se pose comme objet l'absurdité d'une condition aspirant au bonheur, mais vouée au malheur de la mort. Or, faisant de l'absurde l'unique vérité qui vaille et se faisant l'incarnation même de cette vérité, Caligula trahit pour finir l'absurde, en ce que, se portant d'abord à la tête de son objet de pensée, il contraint ensuite chacun de s'y soumettre – de se soumettre, finalement, à lui. De la vérité de l'absurde, Caligula a ainsi tiré exception et autorité.

---

<sup>522</sup> Dans les « Appendices du *Premier Homme* », cet aveu : « Amours. Il aurait voulu qu'elles fussent toutes vierges de passé et d'hommes. [...] Il voulait donc que les femmes fussent ce qu'il n'était pas lui-même. Et ce qu'il était le renvoyait aux femmes qui lui ressemblaient et qu'il aimait et prenait alors avec rage et fureur ». Puis cet autre : « J. a quatre femmes à la fois et mène donc une vie *vide* »; « Appendices du *Premier Homme* », *op. cit.*, p. 942, p. 926.

L'avocat ne ressemble-t-il pas à l'empereur, qui, disions-nous d'entrée de jeu, s'est arrogé ces deux pouvoirs? La différence entre les deux est toutefois celle-ci, fondamentale, que le règne de Clamence ne s'appuie sur aucune vérité. Ce dernier veut certes que sa puissance soit vraie. Mais il confond alors volonté et vérité. Car une puissance basée sur la conviction et la persuasion n'a pas le caractère spéculatif et librement recherché de la vérité; réussir, autrement dit, n'est pas encore être dans le vrai. Fort de cette conviction et de ses succès<sup>523</sup>, Clamence, après s'être pensé comme – « mais que ne pense-t-on pas! » (p. 720) –, se prend pour le grand horloger. Le fossé entre croyance et réalité, fossé dont l'homme absurde n'était pas dupe<sup>524</sup>, échappe longtemps à Clamence du fait qu'il escamote l'étape de la conscience. Ce fossé se trouve chez lui remblayé par la puissance d'une volonté qui, se dirigeant directement vers le terme convoité, lui permet souvent d'arriver à ses fins, mais qui, pour la même raison, le rend aveugle à la réalité – et Clamence offre bien en ce sens une caricature de l'idéologue qui, lancé à la conquête de la totalité sur le dos d'une idée devant à terme triompher, plane pour finir au-dessus du temps, « dans les mots en quelque sorte, jamais dans la réalité » (p. 719).

Or, n'en déplaise à celui-ci comme aux autres, le vrai n'est ni le désirable, ni non plus le voulu. C'est ce que comprendra l'avocat quand il retrouvera l'usage d'une raison, jusque-là complètement assujettie à la raison particulière que sa volonté a plaquée sur l'horizon, soit celle de sa domination.

---

<sup>523</sup> Car cette conviction, comme celle « d'un intellectuel annonçant la société sans classes », « est entraînante » (p. 742).

<sup>524</sup> « Ce cœur en moi, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction. Car si j'essaie de saisir ce moi dont je m'assure, si j'essaie de le définir et de le résumer, il n'est plus qu'une eau qui coule entre mes doigts. Je puis dessiner un à un tous les visages qu'il sait prendre, tous ceux aussi qu'on lui a donnés [...]. Mais on n'additionne pas des visages. Ce cœur même qui est le mien me restera à jamais indéfinissable. Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même »; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 232.

Si Clamence, une fois tombé de son piédestal, tâchera de reprendre le chemin d'une verticalité qui a fondé le règne de Caligula, à savoir la voie de la pensée, c'est d'abord et longtemps à l'horizontale qu'il entend manifester sa puissance, son ascendant relevant essentiellement de la performance; non pas, donc, vérité pensée qui veut ensuite s'actualiser dans le temps, mais bien volonté qui se pense vraie du simple fait qu'elle est actuelle, active. L'horizon chez Clamence se limite à ce qu'il veut en faire, et à force de se projeter sur cet horizon, il en occupe pour finir tout l'espace : l'horizon, pourrait-il dire en paraphrasant le Roi-Soleil, c'est moi. Tout converge alors dans sa direction – « la vie, ses êtres et ses dons venaient au-devant de moi » (p. 709) –, car il est le centre autour duquel tout tourne – force centripète quand il s'agit d'attirer en son sein ce qui augmente sa puissance, et centrifuge à l'égard de ce qui résiste à sa domination, automatiquement rejeté en périphérie de son rayonnement. Or, cette puissance sans principes étant finalement creuse, le cercle au centre duquel se situe Clamence finira par voler en éclats.

\*\*\*

Ainsi, Jean-Baptiste Clamence, avant qu'un rire ne le réveille à lui-même, est un homme en marche – l'image est significative puisque, une fois sa chute consacrée, il ne marchera plus guère, mais s'enfoncera, comme nous le verrons, dans la fange de l'être. Si cette marche l'a finalement conduit à l'empire, telle n'était toutefois pas sa direction ni son intention initiale. Car le moteur de sa progression, avant de passer à la prospection de la volonté, est un temps resté à la projection du désir. Ce désir le fait d'abord s'élancer à l'aventure sur les chemins de la vie, vie qui le réjouit et dont il entend jouir. Et Clamence d'avancer allègrement, bien dans sa peau, heureux d'être vivant. Par la puissante vitalité qui le caractérise, Clamence est bien le fils de Prométhée<sup>525</sup>, héraut d'une

---

<sup>525</sup> « Le premier des conquérants modernes », disait *Le mythe de Sisyphe*; *ibid.*, p. 279.

modernité qui s'est révoltée contre les dieux afin que lui soit rendue la pleine liberté de vivre. Or, les tributs de cette filiation risquaient au passage de s'altérer, non seulement parce que le fils se faisait ainsi l'équivalent d'un dieu terrestre, mais aussi parce que, se délestant des exigences universelles de la révolte, il n'en conservait pour finir que la liberté, liberté de vivre comme bon lui semble. Le danger qui le guette dès lors est de s'éprendre de lui-même, c'est-à-dire ici de se flatter dans le sens du désir : désir de liberté, liberté du désir, désirs en liberté. Et ce potentiel de complaisance, Camus, après l'avoir diagnostiqué en lui, le donne à voir en la personne de Clamence : d'abord porté par la vie, Clamence en vient à ne chercher de la vie que ce qui le porte, multipliant les expériences qui accroissent son sentiment d'exister et acquérant ainsi une telle ardeur existentielle qu'il a du mal à s'en passer. La révolte est alors oubliée pour la jouissance, jouissance qui, en raison de son insatisfaction récurrente, n'a de sens que dans une quête toujours recommencée.

Toutefois, ces tributs se dégraderont davantage entre les mains de Clamence. Le « feu vital » dérobé aux dieux ne vise plus en effet à restituer aux humains les rênes d'une condition assujettie au ciel, mais alimente bientôt la conviction de supériorité d'un individu qui carbure à la puissance. La liberté ne s'emploie plus, chez lui, à accroître la vie, mais à accroître le pouvoir, en lequel se concentre à ses yeux toute la saveur de l'existence. Passant des sommets que voulait atteindre le conquérant à la sommité qu'il entend incarner, Clamence, qui aspirait d'abord à exceller en toutes choses, s'est ainsi promu au rang d'Excellence. Or, ce pouvoir qu'il croit détenir, parce qu'il ne s'obtient plus par le détour vertical de la pensée, mais s'en tient au déploiement d'une volonté horizontalement dirigée, a peu à voir avec celui de l'homme absurde; pouvoir d'agir certes grand,



mais dont la « grandeur », privée de la mesure de la raison, est « fille de la démesure<sup>526</sup> ». Et Prométhée, qui pensait « qu'on peut libérer en même temps les corps et les âmes<sup>527</sup> », descend alors « aux enfers », l'esprit ayant été relégué aux oubliettes : pas de place, dans cet unilatéralisme existentiel, pour ce qui est susceptible de contredire le vouloir et de minimiser ses pouvoirs; pas de place pour les doutes et questionnements qui mettent en péril le mouvement prospectif d'une idiosyncrasie fondée sur la domination. La volonté seule en marche, et qui s'étend sur l'horizon : la peste, autrement dit, qui se répand. Sur le temps de l'histoire, auquel se résume l'existence vécue strictement à l'horizontale, s'est projetée une puissance, à laquelle se mesure la valeur de cette existence. Clamence ne marche plus alors « avec le temps<sup>528</sup> » à l'instar de l'homme absurde, mais il plane au-dessus de lui; au « partout » que choisissait ce dernier, il ajoute le « toujours<sup>529</sup> » dont l'autre n'avait cure. Clamence veut ainsi régner indéfiniment.

Par la volonté de durer qu'elle implique, cette époque bénie de son histoire paraît peu comparable à l'abandon heureux du premier homme. Contrairement à celui-ci qui a péché et est alors devenu temporel, Clamence pêche en effet en ne voulant pas être temporel, désir d'immortalité qu'il n'hésite d'ailleurs pas à confesser : « Oui, je mourais d'envie d'être immortel. Je m'aimais trop pour ne pas désirer que le précieux objet de mon amour ne disparût jamais » (p. 743). Au devenir, auquel l'entrée de plain-pied dans l'histoire le confinait pourtant, Clamence refuse de se limiter : il veut survivre au temps qui passe, s'éprouver continuellement et à jamais. Dans cette perspective,

---

<sup>526</sup> Comme l'est l'« Europe [...] lancée à la conquête de la totalité » dont il est ici question; « L'exil d'Hélène », *op. cit.*, p. 597.

<sup>527</sup> « Prométhée aux enfers », *op. cit.*, p. 589.

<sup>528</sup> « Il faut vivre avec le temps et mourir avec lui ou s'y soustraire pour une plus grande vie »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 278. Cette plus grande vie, que Camus tourne alors en dérision, est la vie éternelle.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 276.

l'analogie avec Icare serait plus adéquate que la comparaison à Adam, puisque Clamence s'est cru comme lui capable d'un vol infini, jusqu'au firmament, c'est-à-dire ici la consécration. Il confondait ainsi vouloir et pouvoir, puis pouvoir et vérité, et cette conviction erronée a précipité sa chute.

Il aurait alors suffi à Clamence de dire : « Ai-je été bête! Comment ai-je pu croire que la volonté triompherait de la réalité? Que vivre était régner? », et tout serait rentré dans l'ordre. Un homme aurait confessé avoir erré sur la base d'une volonté de puissance, s'être illusionné quant à soi. Mais ce serait faire fi de l'opiniâtreté de Jean-Baptiste Clamence, qui n'est pas individu à renoncer si aisément à la victoire. S'il y a erreur, non seulement est-elle collective, mais il est, lui, seul à connaître la vérité. Après avoir cherché la puissance par un pouvoir en actes, il voudra l'acquérir par le surplomb du savoir. L'agent de cette nouvelle conquête sera toujours la volonté, mais une volonté désormais lancée à la verticale, non plus vers la totalité donc, mais vers l'unité – unité qui sera toutefois dégradée.

## **Chapitre 3**

### **Pensée et verticalité**

Par l'unilatéralité qui la caractérise, la progression de Jean-Baptiste Clamence, du temps où il était avocat, s'apparente à un long fleuve, dont la tranquillité a toutefois été troquée pour l'impétuosité. Car Clamence, d'après ses propres dires, a maille à partir avec l'ennui : « Voyez-vous, je ne peux supporter de m'ennuyer et je n'apprécie, dans la vie, que les récréations » (p. 723). En cela, il ne diffère pas de ses semblables, puisque toute activité humaine repose à son avis sur une indisposition congénitale à l'ennui<sup>530</sup>. Mais, en raison de son règne, les affres de l'ennui lui sont épargnés : « Moi, du moins, je n'avais pas cette excuse. Je ne m'ennuyais pas puisque je régnais<sup>531</sup> » (p. 713). Aussi, à ce moment précis de son parcours, ne souhaite-t-il pas, contrairement aux autres, « que quelque chose arrivât ». « Et pourtant... », lâche-t-il alors avec regret. Et pourtant, c'est-à-dire en dépit de ses succès, un incident survient qui chamboulera le cours rarement interrompu de son existence. Son règne au long et haut cours connaîtra alors plusieurs ratées, pour finalement piquer du nez. L'incident en question était pourtant banal en apparence; Clamence eût même pu le porter au compte de « la seule divinité raisonnable, je veux dire le hasard » (p. 732). Il n'était pas, en d'autres termes, obligé d'y réagir de la sorte. Or, cet incident, comme s'il s'agissait au contraire d'un coup du destin, marquera pour lui le début d'une terrible déroute.

---

<sup>530</sup> « Il faut que quelque chose arrive, voilà l'explication de la plupart des engagements humains » (p. 713). En cela, Clamence donne aussi raison à Pascal, pour qui les humains s'adonnent au divertissement parce que ne pouvant tolérer l'ennui : « De là vient que les hommes aiment tant le bruit et le remuement »; Pascal, « Divertissement », fr. 168, *op. cit.*, p. 122. « Je faisais des gestes par ennui, confirme Clamence, ou par distraction » (p. 719).

<sup>531</sup> Le règne apparaît ainsi comme une manière de contrer l'ennui. Pas étonnant, sachant que « la lassitude [...] inaugure [...] le mouvement de la conscience. Elle l'éveille et elle provoque la suite »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 228. Or, la suite pour Clamence sera celle d'un douloureux exil – d'où, certainement, le report perpétuel de cette épreuve par la puissance du règne. Ici aussi, la proximité de Pascal est évidente.

Rappelons les faits : au moment où Clamence, envahi par « un vaste sentiment de puissance » (p. 714) des suites d'une « bonne<sup>532</sup> » journée, s'apprête à allumer « la cigarette de la satisfaction », un rire surgit derrière lui. De ce rire inopiné, son assurance ne se relèvera jamais. Qu'un rire fasse vaciller l'inébranlable Clamence qui, de son propre aveu, n'a « jamais pu croire profondément que les affaires humaines fussent choses sérieuses » (p. 736), voilà qui peut surprendre. Clamence ne se moque-t-il pas lui-même de tout? Or, outre qu'il se moque en effet de tout sauf, nous l'avons vu, de lui-même, le rire entendu sur le pont des Arts a ceci de particulier qu'il n'entre pas dans la catégorie de la moquerie : « c'était un bon rire, naturel, presque amical ». Un rire, répétons-le, des plus banals. Mais en apparence seulement, car ce rire en sera un « qui rem[et] les choses en place ». Exact contrepoint et du sérieux accordé à sa personne et du mépris alloué au reste, il offre à Clamence une perspective autre que celle de sa domination, lui donnant ainsi à voir que les apparences, si elles ne prouvent généralement rien, comme il le disait lui-même, peuvent en revanche révéler beaucoup de choses. « [...] Je crois bien, conclut Clamence, que c'est alors que tout commença » (p. 715). Tout, c'est-à-dire la perte de sa coïncidence – non pas première, mais bien seconde, en ce qu'elle suppose le dépassement de l'ignorance au moyen d'une volonté dirigée – par l'épreuve de la conscience.

\*\*\*

« Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le

---

<sup>532</sup> Dans le détail : « un aveugle, la réduction de peine que j'espérais, la chaude poignée de main de mon client, quelques générosités et, dans l'après-midi, une brillante improvisation, devant quelques amis, sur la dureté de cœur de notre classe dirigeante et l'hypocrisie de nos élites » (p. 713).

“pourquoi” s’élève et tout commence [...] <sup>533</sup>. » À ce célèbre passage du *Mythe de Sisyphe*, ajoutons cet autre :

Quel est donc cet incalculable sentiment qui prive l’esprit du sommeil nécessaire à la vie? Un monde qu’on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d’illusions et de lumières, l’homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu’il est privé des souvenirs d’une patrie perdue ou de l’espoir d’une terre promise. Ce divorce entre l’homme et sa vie, l’acteur et son décor, c’est proprement le sentiment de l’absurdité <sup>534</sup>.

La somme de ces deux extraits résume l’expérience que déclenchera l’épisode du rire chez Clamence, soit l’expérience de l’absurde. Au divorce que celle-ci inaugure dans un premier temps, Clamence sera alors soumis, « la fête où [il] avai[t] heureux » (p. 710), brusquement privée de la musique et des lumières qui l’accompagnaient, lui devenant inaccessible. S’amorce ainsi un difficile exil, que le détour par la pensée ne facilitera pas – car Clamence dépassera le seul sentiment de l’absurde en le creusant <sup>535</sup>. Dans la distance qui le sépare désormais des rivages de son ancienne vie se déploie en effet une pensée qui, l’entraînant à revenir sur lui-même, le conduira à de pénibles découvertes – dont la moindre sera l’existence de taches, et la pire, l’inexistence de fondement à un bonheur qu’il avait cru parfait. Si le rire atteint Clamence de plein fouet, c’est précisément qu’il ébranle les fondations de son air d’aller, mettant à mal, grâce aux projecteurs allumés de sa conscience, les croyances sur lesquelles celui-ci était appuyé. Par l’éveil de la pensée que provoque le rire, Clamence se dédouble et, apprenant ainsi « à voir plus clair en [lui] » (p. 735),

---

<sup>533</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., pp. 227-228.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>535</sup> Une fois le sentiment de l’absurde éprouvé, « il [...] reste ensuite à aller plus loin », écrit Camus. Car, ce sentiment « est vivant, c’est-à-dire qu’il doit mourir ou retentir plus avant »; *ibid.*, p. 238. Clamence, épuisé justement par son retentissement, cherchera, à l’instar des penseurs existentiels, à le faire mourir. Or, contrairement à la plupart d’entre eux, il ne cherchera pas du côté de la lumière mais de la noirceur; il sautera, autrement dit, non pas dans le transcendant, mais dans le descendant. Ce faisant, il n’en aboutira pas moins à ce que Camus appelle le suicide de la pensée.

il prend alors la pleine mesure de l'envers dont se double l'endroit. Il fait, autrement dit, l'expérience de la dualité.

Or, de cette dualité, Clamence, nous l'avons dit, ne voudra pas s'accommoder. D'une part, parce qu'elle implique une prise en charge : à partir de ce soir fatidique, ce n'est plus en effet la vie qui le portera, mais bien lui qui devra porter sa vie – et ce poids lui paraîtra alors tel qu'il cherchera bientôt à s'en délester. D'autre part, parce qu'elle suppose un renoncement à la puissance auquel il n'est pas près de se rendre, le sommet étant réellement chez lui une « vocation » (p. 707), c'est-à-dire ici un besoin viscéral<sup>536</sup>. Mais en choisissant la puissance au détriment de la vérité, Clamence s'enfermera dans l'imposture. On pourrait dire, à l'inverse, qu'il obtient ainsi gain de cause, dans la mesure où, faisant de cette imposture l'essence même de l'être, il assure sa puissance, ici du savoir, pouvant dès lors prêcher sa métaphysique de la culpabilité. Or, ce savoir non seulement s'élèvera à l'ombre de la raison – en revenant sur lui-même, Clamence reviendra certes à la raison, mais en confondant de nouveau raisons et raison, il versera dans la déraison –, mais il laissera de surcroît dans l'ombre l'autre moitié de la vérité, soit l'innocence – dont il se privera par le fait même. Si ce dernier dépasse le sentiment de l'absurde, il passera également outre la pensée de l'absurde qui, opposant scepticisme à toute métaphysique, enseigne « l'impossibilité de constituer le monde en unité<sup>537</sup> ». Car à cette impossibilité, Clamence ne se tient pas, qui entend trouver coûte que coûte une explication à ce qui lui arrive – puisque, disait l'extrait du *Mythe de Sisyphe* cité plus haut, « un monde qu'on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier ».

---

<sup>536</sup> « Oui, je ne me suis jamais senti à l'aise que dans les situations élevées. Jusque dans le détail de ma vie, j'avais besoin d'être au-dessus » (p. 706).

<sup>537</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 225.

Pour mettre fin à l'exil qui est le sien, Clamence en vient ainsi à ramener la dualité à la duplicité, croyant garantir sa puissance au moyen d'un principe qui, parce qu'unique, expliquerait tout. Or, cette réduction à une unité négative sera plutôt le gage d'un irrémédiable exil. Et ce sont les implications intellectuelles de cet exil sans fin que nous examinerons ici. Nous montrerons dans un premier temps que, passant du doute à la certitude, Clamence croit consacrer sa nouvelle puissance, alors qu'il se confine à l'impuissance d'une existence marginale, c'est-à-dire exilée dans le sous-sol de l'être. Si la pensée de l'absurde, admettant au contraire l'incertitude, ne résout pas définitivement l'exil, comme nous le verrons dans un deuxième temps, elle permet pourtant d'en revenir, renvoyant pour finir à la vie vécue, c'est-à-dire à l'horizontalité de l'existence.

### **3. 1. Le négatif de l'être : descendre pour mieux monter**

Au moment où il aborde celui dont il se fera bourreau de la conscience, Clamence a depuis longtemps quitté le règne du désir et de la volonté, entendus, ainsi que nous le faisons au chapitre précédent, comme moyens de propulsion à l'horizontale. Au terme de l'épreuve de sa propre conscience, l'ancien avocat a effectivement troqué la caverne parisienne, où il a un temps volé après des ombres aussitôt évanouies avant de perdre tout élan, pour une Hollande dont les habitants arpentent certes les rues, mais la tête dans les nuages; cette présence absente, qui dispose ce peuple au rêve, le soustrait parallèlement à la traction vers l'avant du désir et de la volonté. Pourtant, la Hollande est bien un pays bas, c'est-à-dire ouvert sur l'étendue, dépourvu des culminances qui bloquent la progression. Et Clamence s'y installant, écrit Jacqueline Lévi-Valensi, est précisément



« précipité des hauteurs où il vivait “impunément” [...] dans “le lieu d’en bas” » : « il est condamné, ajoute-t-elle, à ne plus connaître qu’un espace horizontal<sup>538</sup> ».

Mais depuis quand l’horizontalité, pour celui qui en a fait son royaume, est-elle une condamnation? De deux choses l’une : ou l’horizontalité n’est plus ce qu’elle était, ou l’horizontaliste a lui-même changé. Nous verrons que, chez un Clamence qui vise désormais la puissance au moyen de la pensée, et non plus de l’action, les deux vont de pair. Par le biais de sa pensée, Clamence s’éloigne en effet de l’horizontalité pour accéder à la verticalité, qui le conduit de bas en haut, et de haut en bas, au lieu d’aller toujours plus en avant. Or, se servant de ce qu’il déniche dans ses profondeurs pour de nouveau « monter sur la hauteur », il se fera prisonnier de cet axe, contraint désormais à une vie non plus en actes, mais en parole – parole qui, de surcroît, n’invite pas au dialogue, mais incite plutôt à la conversion : un prêche dans le désert.

### **L’élan de la pensée contre les liens de la volonté**

Depuis l’épisode du rire, Clamence, il va sans dire, n’est plus le même. C’est que, comme le précise l’essai sur l’absurde : « Commencer à penser, c’est commencer d’être miné<sup>539</sup>. » Et Clamence, dont la pensée s’éveillera alors d’un long sommeil, ne paiera effectivement pas de mine. Il n’y a là rien de surprenant, sachant qu’il avait entre-temps développé d’autres réflexes existentiels, l’esprit n’étant pas chez lui non plus une spécialité locale<sup>540</sup>; ni d’anormal, puisque, d’après Camus, « nous

---

<sup>538</sup> Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d’Albert Camus, op. cit.*, p. 133.

<sup>539</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 222.

<sup>540</sup> Chez celui qui confie que, durant son époque parisienne, il ne « pouva[i]t rencontrer un homme d’esprit sans qu’aussitôt [il] en fisse [sa] société » (p. 698), l’esprit constitue une carte importante, parce qu’imposante, dans le jeu de la domination : c’est un artifice à l’usage de sa puissance.

prenons l'habitude de vivre avant d'acquérir celle de penser<sup>541</sup> ». Toutefois, dans le cas de Clamence, la préséance du vécu sur la pensée ne constitue ni la seule ni la principale explication de son immaturité intellectuelle : sa raison avait été confisquée à l'usage de sa volonté de puissance. Partant de ce que « la conscience va vite ou se replie<sup>542</sup> », nous pourrions dire de la conscience clamencienne qu'elle s'est longtemps repliée au bénéfice d'une puissance en actes, ou en spectacle. Aussi le déploiement de sa conscience occasionnera-t-il chez lui un grand écart<sup>543</sup> – écart dont il relâchera pour finir la tension, passant alors d'un extrême à l'autre, soit d'une impunité absolue à une culpabilité totale. Cet écart, s'il est d'abord favorisé par la durée de son repli, et s'il sera ensuite accru par la teneur de ses découvertes et par la manière dont il y réagira, renvoie également au mouvement de la pensée dans son élan initial<sup>544</sup>. C'est, autrement dit, l'exercice de la pensée qui provoque l'exil – et Clamence, qui voudra à tout prix y trouver une issue, devra ainsi renoncer à la liberté de penser<sup>545</sup>.

---

<sup>541</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 224.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>543</sup> Dans la mesure où « l'absurdité sera d'autant plus grande que l'écart croîtra entre les termes de [la] comparaison » (*ibid.*, p. 239), il n'est pas étonnant de voir celle qui sera donnée à vivre à Clamence, dont les croyances seront contredites par la réalité, se rendre jusqu'au point de rupture.

<sup>544</sup> « *Du sentiment philosophique : celui d'écart* ». Ainsi s'ouvre *Absolu et choix* de Jean Grenier, qui mène plus loin à ce passage déjà évoqué : « L'état philosophique est un état de rupture avec le monde qui contraste avec l'état de communion où vit l'enfant et l'homme qui jouit innocemment de ses sens. » Cet état, poursuit ce dernier, « inspire une surprise vis-à-vis d'une réalité qui se révèle très différente de celle que nous attendions » ; Jean Grenier, *Absolu et choix*, op. cit., p. 7. Plus qu'une surprise, celui-ci suscitera chez Clamence une certaine honte, du fait du détournement de la réalité qu'il a opéré.

<sup>545</sup> Si *La chute* devait initialement faire partie de *L'exil et le royaume*, c'est en vertu d'une même traversée du désert, donnée à vivre aux personnages afin d'éprouver la solidité de leur royaume. Or, écrivions-nous ailleurs, « aucun [de ces] personnages n'acceptera jusqu'au bout les pénibles conséquences d'un exil que Camus, dans le prière d'insérer qui accompagne l'œuvre à sa parution, juge nécessaire pour retrouver une vie "nue et libre". Tous verront donc leur fragile royaume s'effondrer [...] » ; Cécile Delbecchi, « Quand le royaume devient exil. Les sous-entendus du traitement ironique dans *L'exil et le royaume* », dans Lionel Dubois (dir.), *Humour, ironie et dérision chez Albert Camus*, actes du 8<sup>ème</sup> colloque international de Poitiers sur Albert Camus (28, 29, 30 mai 2009), Poitiers, Éditions des Amitiés Camusiennes, 2011, p. 275. À ce nombre duquel, pour des raisons que nous donnions alors, se soustrait d'Arrast, protagoniste de « La pierre qui pousse », Clamence s'ajoute.

Nous faisons précédemment allusion à la caverne parisienne. À cette image, nous conjuguerons celle d'une autre caverne, autrement célèbre, pour évoquer ce qui arrive alors à Clamence. De son époque parisienne, nous dirions en effet qu'elle fait écho à la grotte que dépeint l'allégorie platonicienne de la caverne; d'abord, parce que les deux ont leur « entrée en longueur<sup>546</sup> »; ensuite, parce qu'on y vit le regard tourné vers l'avant; enfin, parce que ce que l'on y voit, on le tient pour l'unique réalité : « Paris, résume Clamence, est un vrai trompe-l'œil, un superbe décor habité par quatre millions de silhouettes<sup>547</sup> » (p. 698). Bien entendu, cet écho, loin d'être identique, comporte quelques distorsions : Clamence, notamment, ne reste pas « sur place<sup>548</sup> », mais ne cesse de progresser<sup>549</sup>, allant même jusqu'à croire que cette progression n'a pas de fin. La différence majeure entre les deux repose toutefois sur la nature du lien qui les enchaîne, lui et les prisonniers de la grotte, aux apparences. Car ce ne sont pas chez Clamence l'ignorance et la coutume qui font écran à la réalité, mais bien sa volonté : le problème vient moins de ce qu'il voit que de ce qu'il *veut* voir. Au moyen de cette volonté, qui suppose un certain exercice de la pensée, Clamence a dépassé ce que nous avons appelé l'adhérence, mais il n'a pas pour autant abouti à une pleine adhésion, qui implique, dans notre perspective, l'admission du tout. Cette rondeur de l'adhésion, Clamence, s'il s'y est un jour rendu, l'a aussitôt brisée au profit de la linéarité de sa volonté; il n'admet, autrement dit, que sa vision unilatérale des choses. Aussi le détachement de cette vision unique sera-t-il éprouvant. À ce chapitre, il s'apparente de nouveau aux enchaînés puisque, « détaché » à son tour de ses liens et contraint alors de « retourner la tête [...] et de regarder la

---

<sup>546</sup> Platon, *La république*, traduction de Pierre Pachet, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2006 [1993], p. 357.

<sup>547</sup> « Paris, écrivait Camus six ans plus tôt, est une admirable caverne, et ses hommes, voyant leurs propres ombres s'agiter sur la paroi du fond, les prennent pour la seule réalité »; « L'énigme », *op. cit.* p. 607.

<sup>548</sup> Platon, *La république*, *op. cit.*, p. 357.

<sup>549</sup> Mais, parce que cette progression ne génère aucun progrès, nous pourrions dire que le mouvement de Clamence équivaut à un surplace.

lumière, à chacun de ces gestes il souffrir[a]<sup>550</sup> » lui aussi. C'est qu'il empruntera cette « route dans la hauteur<sup>551</sup> » qu'est la pensée, s'acheminant ainsi vers « la lumière d'un feu qui brûle en haut et au loin, derrière [...] » – lumière non pas de la vérité des Intelligibles, mais bien de l'intelligible de la vérité. Clamence, en d'autres termes, s'oriente en pensée vers ce lieu d'en haut d'où est évalué ce qui se trouve en bas. Et cette évaluation le fera tomber des nues de son existence jusqu'au néant de son être.

« Penser, écrit Marcel Conche, c'est toujours penser en-sens-inverse-de (de tout ce qui est facilité, pesanteur, léthargie, sommeil)<sup>552</sup>. » Ce sens inversé recouvre, il va sans dire, un mouvement contraire, c'est-à-dire à contre-courant du cours disons ordinairement horizontal de la vie; mais aussi un mouvement perpendiculaire, paradoxal – dont la remontée renvoie alors à un envol. Ce double mouvement de la pensée est, croyons-nous, sous-entendu dans l'expression camusienne de « gauchissure de la pensée<sup>553</sup> » : se détachant d'une perspective dirigée vers l'avant – une orientation « dans » –, la pensée remonte simultanément en arrière, vers la gauche, et en hauteur. Et le résultat de cette gauchissure est le passage à ce que nous appelons la verticalité. Cette verticalité, tout en rejoignant l'orientation « vers » de Conche, joint à l'altitude que celle-ci implique son pendant symétrique, que nous désignerons, à défaut de meilleur, par le terme de

---

<sup>550</sup> Platon, *La république*, *op. cit.*, p. 359.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>552</sup> Marcel Conche, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 106.

<sup>553</sup> 1939 : « Un homme qui réfléchit passe généralement son temps à adapter l'idée qu'il a formée des choses aux faits nouveaux qui la démentent. C'est dans cette inclinaison, dans cette gauchissure de la pensée, dans cette correction consciente, que réside la vérité, c'est-à-dire l'enseignement d'une vie »; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 885. Douze ans plus tard, le mot revient dans le chapitre « Révolte et art » de *L'homme révolté* : « Quelle que soit la perspective choisie par un artiste, un principe demeure commun à tous les créateurs : la stylisation, qui suppose, en même temps, le réel et l'esprit qui donne au réel sa forme. Par elle, l'effort créateur refait le monde et toujours avec une légère gauchissure qui est la marque de l'art et de la protestation. [...] La création, la fécondité de la révolte sont dans cette gauchissure qui figure le style et le ton d'une œuvre »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 294.

« bassitude » pour bien marquer la différence entre le bas, entendu comme surface, et cet en dessous de la surface. S’acquiert ainsi une autre dimension, opposée à la surface où se déroule la progression, non seulement par l’au-dessus de la hauteur, mais par l’en dessous des profondeurs – opposition que recoupe en partie le couple essence-existence.

« S’acquiert » : le mot est cependant mal choisi. Car, de même que l’existence et l’essence « marchent et s’élèvent du même pas<sup>554</sup> », cette dimension n’apparaît pas brusquement à ce moment précis, surgissant alors « de nulle part » (p. 714), comme le rire du pont des Arts. Elle est plutôt explorée par Clamence pour la première fois – ce que suggère d’ailleurs cette précision : « par degrés, j’ai vu plus clair, j’ai appris un peu de ce que je savais<sup>555</sup> » (p. 718). Autre différence notable entre Clamence et les enchaînés de la caverne platonicienne : celui-là, une fois rendu sur les hauteurs de la pensée, tourne certes comme ceux-ci son regard vers le bas (ou surface) où il vivait jusque-là, mais il le retourne aussi contre lui, sondant alors les profondeurs de son être. Son retour à la raison se double ainsi d’un examen de conscience : lui qui ne s’était jamais embarrassé de questionnements se soumet à la question en même temps qu’il met son existence en question. Et s’il tombe alors des nues, c’est que, de cette double enquête, il comprend à la fois qu’il s’est fait un beau cinéma et que le rôle qu’il y tenait n’était pas joli, joli.

---

<sup>554</sup> 1953 : « Deux erreurs vulgaires : l’existence précède l’essence et l’essence l’existence. L’une et l’autre marchent et s’élèvent du même pas »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1161.

<sup>555</sup> Et que confirme cette autre : « Peu à peu, la mémoire m’est cependant revenue. Ou plutôt, je suis revenu à elle [...] » (p. 719).

## De deux êtres l'un : l'étrangeté par l'absurde

« Tant que l'esprit se tait dans le monde immobile de ses espoirs, tout se reflète et s'ordonne dans l'unité de sa nostalgie. Mais à son premier mouvement, ce monde se fêle et s'écroule : une infinité d'éclats miroitants s'offrent à la connaissance<sup>556</sup>. » Chez Clamence, c'est donc « un bon rire, naturel, presque amical » qui provoque ce mouvement de l'esprit et l'éclatement qui s'ensuit; c'est un rire qui brise l'unité qu'il a transposée sur le temps, offrant ainsi à sa connaissance la multitude de facettes que cette unité, dans sa conquête du tout, avait recouverte. Ce soir-là, à la vue du « sourire [...] double » (p. 714) que lui renvoie le miroir, Clamence, qui s'était cru un, entier et indivisible, ne se reconnaît plus tout à fait : il fait face à « l'étranger qui, à certaines secondes, vient à notre rencontre dans une glace<sup>557</sup> ». Lui qui croyait se tenir bien en mains commence alors à se filer entre les doigts. Et s'échappant à lui-même, il devra, pour se ressaisir, apprendre à se connaître. Si cet apprentissage s'étirera en longueur, c'est que, à l'instar des enchaînés, il aura « besoin d'accoutumance pour voir les choses de là-haut<sup>558</sup> » – ce qui explique qu'il ne les verra « pas tout de suite, non, ni très distinctement » (p. 718). Mais c'est aussi que, les voyant, il éprouvera un profond malaise – ainsi s'efforcera-t-il longtemps de différer cette vision. Or, de cette reconnaissance de soi, il finira par appréhender ce qu'il appréhendait tant, à savoir « qu'[il] n'[est] pas simple<sup>559</sup> » (p. 735).

Des suites du rire, le monde de Clamence ne s'écroule donc pas aussitôt. Mais une fêlure le lézarde alors, qui ira s'agrandissant. Dans les termes de Jacqueline Lévi-Valensi : une « faille s'est

---

<sup>556</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 231.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>558</sup> Platon, *La république, op. cit.*, p. 359.

<sup>559</sup> « Ne souriez pas, rétorque-t-il à son interlocuteur, cette vérité n'est pas aussi première qu'elle paraît. »

introduite dans l'image radieuse qu'il se faisait de sa supériorité en tous genres<sup>560</sup> » – faille qu'aucune de ses tentatives ne réussira à colmater. Pourtant, ce ne sera pas faute d'essayer. Contre le souvenir du rire, il use notamment de l'« étonnant pouvoir d'oubli<sup>561</sup> » (p. 718) qui l'a jusque-là si bien servi : « Sachez, puisque vous y tenez, que j'ai pensé un peu à ce rire, pendant quelques jours, puis je l'ai oublié. De loin en loin, il me semblait l'entendre, quelque part en moi. Mais, la plupart du temps, je pensais, sans effort, à autre chose » (p. 715). Avec moins de succès qu'auparavant, néanmoins, puisqu'il évite désormais les ponts<sup>562</sup> de Paris : « Lorsque j'y passais, en voiture ou en autobus, il se faisait une sorte de silence en moi. » La raison en est que le rire a touché la conviction de Clamence à l'aile, l'entraînement que celle-ci lui procurait se trouvant alors plombé. Partant de l'effet qu'il produit, nous pourrions prêter à ce rire l'un des pouvoirs que Vladimir Jankélévitch attribue à l'ironie, soit celui de « nous priv[er] de nos croyances<sup>563</sup> ». Il met en effet Clamence sur la voie de la conscience et permet, en ce sens, la régulation des excès – excès, dans son cas, à la fois de sérieux et de jeu.

Car, si Clamence n'était pas obligé d'y réagir<sup>564</sup> de la sorte, ce n'est pourtant pas un hasard s'il le fait : le moment, la manière et la nature de cette apparition, en le soumettant à l'épreuve de la

---

<sup>560</sup> Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d'Albert Camus, op. cit.*, p. 133.

<sup>561</sup> Camus, 1950 : « Ma puissante organisation pour l'oubli »; 1953 : « Il y a des gens dont la religion consiste à toujours pardonner les offenses, mais qui ne les oublient jamais. Pour moi je ne suis pas d'assez bonne étoffe pour pardonner à l'offense, mais je l'oublie toujours »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, pp. 1104, 1179.

<sup>562</sup> Nous devons à Anthony Glinoe d'avoir attiré notre attention sur la symbolique du pont, lourde de signification. C'est en effet toujours sur un pont, passage tendu entre deux rives, que Clamence expérimente l'envers de son idiosyncrasie, renoue avec une part de lui-même ou de l'existence occultée par sa volonté de puissance : le désir d'en finir de la jeune femme sur le pont Royal, alors que lui éprouve le plaisir de ses désirs assouvis; la cordialité du rire entendu sur le pont des Arts, qui lui révèle tout ce dont son règne est privé; le noyé qu'il croit apercevoir depuis le pont d'un navire et qui le replonge dans ses profondeurs.

<sup>563</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie, op. cit.*, p. 11. L'autre pouvoir de l'ironie est celui de « nous délivr[er] de nos terreurs ». Or, à l'ironie, Clamence préférera le cynisme, de sorte qu'il ne perdra ni ses croyances ni ses terreurs.

<sup>564</sup> Sur la réaction : « Le contraire de la réaction ce n'est pas la révolution, mais la création. Le monde est sans cesse en état de réaction il est donc sans cesse en danger de révolution. Ce qui définit le progrès, s'il en est un, c'est que sans

contradiction, auront sur lui l'effet d'objecteurs de conscience. « Monté sur le pont des Arts » d'où il peut « domin[er] l'île » (p. 713), Clamence est surpris par le rire au moment où, ayant atteint le sommet de l'existence, plus rien ne devait le surprendre. Surgissant « dans [son] dos » (p. 714), celui-ci le force d'abord à faire « volte-face ». Le frappent alors en pleine figure les attributs de ce rire, à savoir la bonté, le naturel et l'amitié, confrontant ainsi Clamence à ce qui fait précisément défaut à son règne<sup>565</sup>. Et, dirions-nous avec Camus, de cette confrontation – entre esprits de sérieux et de légèreté, entre affectation et sincérité, entre solitude et solidarité – naît l'absurde<sup>566</sup>. C'est-à-dire que, dans la distance qui se creuse dès lors entre lui et sa vie, entre lui et lui-même, s'introduit une pensée qui, se tirant de la léthargie où elle se tenait coite, commencera à s'activer, refaisant à l'inverse le chemin suivi, en remontant d'abord vers le lieu de sa mémoire où il retrouvera de pénibles souvenirs, puis vers cette tour d'observation d'où il se scrutera dans tous les sens. Grâce au rire, Clamence recouvre peu à peu une vue qui était complètement bouchée par l'imposition de ses vues, découvrant ainsi que ces vues lui masquaient en fait la réalité; il découvre que ce dont il était convaincu et ce dont il voulait convaincre n'étaient rien d'autre que le résultat d'une conviction plaquée sur le réel, et dont la certitude était, pour reprendre les mots de Marcel Conche, le caractère de la foi. Si le rire agit comme un acide jeté à la face de son assurance, c'est que, érodant les apparences, il met à nu la structure de croyances qui les sous-tend. Et de ses fondations illusoires, cette structure pourra alors s'effondrer.

---

trêve des créateurs de tous ordres trouvent des formes qui triomphent de l'esprit de réaction et d'inertie, sans que la révolution soit nécessaire. Quand ces créateurs ne se trouvent plus, la révolution est inévitable »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1196.

<sup>565</sup> Ce qui explique que ce rire, dans ce qu'il a « de bienveillant, de presque tendre », « [lui] fa[sse] mal » (p. 741).

<sup>566</sup> « L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 239.



Si Clamence, grâce au rire, acquiert la clairvoyance, celle-ci lui fait perdre son assurance. Tant qu'il ne se voyait pas, Clamence, en pleine possession de ses moyens, caracolait au diapason de l'existence – son assurance n'ayant alors d'égal que son aveuglement. Mais, au premier mouvement de sa pensée, Clamence, apprenant à se regarder, aura de plus en plus de mal à vivre. Car, « [se] voyant agir avec les êtres, [il] ne pou[rra] plus [se] tromper sur la vérité de [sa] nature » (p. 727). Ce qu'il comprend alors, c'est que ces moyens qu'il croyait posséder, non seulement ne servaient pas la fin escomptée, mais n'avaient pas non plus la teneur affichée. Sa nature, Clamence la croyait disposée à l'excellence; mieux : désignée pour elle. La croyance fondamentale dont le rire à terme le privera, et dont la privation le fera tant souffrir, concerne précisément cette excellence : c'est sur elle que Clamence a fondé « ses espoirs »; c'est elle qui fonde « l'unité de sa nostalgie ». Clamence, encore une fois, a rêvé d'être un homme complet, c'est-à-dire « qui se serait fait respecter dans sa personne comme dans son métier » (p. 721); un homme, autrement dit, dont l'excellence s'imposerait à tous comme allant de soi. Or, ce rêve, ainsi qu'il le confesse, ne résistera pas « à l'épreuve des faits ». L'examen des faits lui révèle en effet que son excellence n'est pas aussi parfaite qu'il l'espérait. C'est ce que lui apprend notamment la réminiscence d'un incident de la route au cours duquel, haranguant un motocycliste qui avait calé juste devant sa voiture, il s'était vu offrir une correction par un spectateur de la scène : « malheureux comme s'[il] avai[t] manqué à l'honneur » (p. 720) de s'être laissé « frapp[er] en public sans réagir, il ne [lui] était plus possible de caresser cette belle image de [lui]-même » (p. 721).

Mais la révélation qu'apporte cet incident ne s'arrête pas là. Car, en même temps qu'il lui fait apparaître l'imperfection de sa perfection, il lève également le voile sur un rêve sous-jacent à celle-ci, la vérité de sa nature se doublant alors d'une contre-vérité :

Si j'avais été l'ami de la vérité et de l'intelligence que je prétendais être, que m'eût fait cette aventure déjà oubliée de ceux qui en avaient été les spectateurs? À peine me serais-je accusé de m'être fâché pour rien, et aussi, étant fâché, de n'avoir pas su faire face aux conséquences de ma colère, faute de présence d'esprit. Au lieu de cela, je brûlais de prendre ma revanche, de frapper et de vaincre. Comme si mon véritable désir n'était pas d'être la créature la plus intelligente ou la plus généreuse de la terre, mais seulement de battre qui je voudrais, d'être le plus fort enfin, et de la façon la plus élémentaire. (p. 721)

Aux « doux rêves d'oppression » qu'il découvre en lui, Clamence comprend que sa visée réelle était la puissance. La vérité de sa nature qu'il croyait être l'excellence, en plus d'être imparfaite, était donc fausse – ou du moins à moitié vraie. Or, Clamence découvrira de surcroît que cette excellence était également feinte. Voulant « dominer en toutes choses », comme « tout homme intelligent [...] rêve [...] de régner sur la société par la seule violence », mais sachant que « ce n'est pas aussi facile que peut le faire croire la lecture des romans spécialisés », il ne s'en est pas remis, lui, « à la politique » et a trouvé pour sa part un parti autre que « le plus cruel » : « [il] prenai[t] des airs [...] » (p. 721). Pour dominer dans la société de spectacle qui est la sienne – mais aussi dans le cadre de l'individualisme forcené qui est le sien –, Clamence en est ainsi venu à feindre, à prétendre, c'est-à-dire à jouer l'excellence en vue de remporter le prix du meilleur rôle. Après l'épisode du rire, cette part de jeu lui revient d'ailleurs en mémoire : « Tenez, peu de temps après le soir dont je vous ai parlé, j'ai découvert quelque chose. Quand je quittais un aveugle sur le trottoir où je l'avais aidé à atterrir, je le saluais. Ce coup de chapeau ne lui était évidemment pas destiné, il ne pouvait pas le voir. À qui donc s'adressait-il? Au public. Après le rôle, les saluts » (p. 717). L'excellence dont il se targuait, privée de toute réflexion entendue comme retour sur soi, n'était rien de plus qu'une « réflexion » : simple reflet à l'usage d'une supériorité rêvée; ou alors : effet dont la cause repose sur la puissance que visait en réalité sa volonté.

De Clamence, nous pourrions dire en résumé que le jeu de la vie auquel il s'est d'abord plu l'a conduit à vouloir régner, et que cette fin posée sur l'existence au moyen de sa volonté a ensuite produit l'effet inverse : pour dominer, Clamence en est venu à jouer – à jouer, pour jouir de sa puissance. Or, pour ce rôle qu'il s'est attribué dans le but d'obtenir gain de cause, Clamence n'a pas seulement forcé le trait : il en a créé un de toutes pièces; il n'a pas donné de lui, autrement dit, une image améliorée de la réalité, mais plutôt contraire à celle-ci. « La face de toutes [ses] vertus avait ainsi un revers moins imposant » : « la modestie [l]'aidait à briller, l'humilité à vaincre et la vertu à opprimer » (p. 735). Le portrait qui en résulte n'est pas celui d'un frimeur, mais bien d'un imposteur. Par le biais d'une pensée qu'aura réveillée le rire, Clamence, qui se croyait simple, c'est-à-dire simplement excellent, découvre d'abord des failles à son excellence, failles à travers lesquelles il aperçoit ensuite l'envers de celle-ci, à savoir que son excellence était en vérité assujettie à sa volonté de puissance, pour finalement réaliser qu'à cette fin il a feint, son excellence étant la somme et d'une méprise et d'une imposture. Si, comme les enchaînés de la caverne platonicienne, Clamence s'est trompé sur la réalité de ce qu'il voyait (ou voulait voir), il s'est aussi, pour sa part, trompé sur la réalité de ce qu'il était (ou voulait être), la puissance et le mensonge se trouvant à l'opposé de l'excellence qu'il croyait à la fois viser et incarner. À compter du soir où le rire altère son assurance, Clamence perdra donc l'illusion de sa simplicité – il n'était qu'une seule chose –, au moyen d'abord de l'épreuve de la dualité – devenant cette chose et son contraire –, et au profit final de sa duplicité, Clamence n'étant plus que le contraire de cette chose. « [...] Cette incalculable chute devant l'image de ce que nous sommes, écrit Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, cette “nausée” comme l'appelle un auteur de nos jours, c'est aussi l'absurde<sup>567</sup>. » Et l'avocat, livré

---

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 229.

à cette chute, sera alors privé non pas « des souvenirs d'une patrie perdue<sup>568</sup> » – car ces souvenirs, à l'image de la Grèce, « dérive[ront] quelque part en [lui], au bord de [sa] mémoire, inlassablement » (p. 741) –, mais bien de la possibilité même d'y revenir, c'est-à-dire ici de revenir à soi.

### **Division entre la honte et la hargne**

Au terme d'une longue descente depuis la hauteur jusqu'en ses profondeurs, Clamence s'est ainsi découvert contraire aux apparences projetées sur les parois de sa caverne parisienne. Or, s'agit-il réellement de duplicité? Doit-on, en d'autres termes, nécessairement et catégoriquement conclure avec lui à la duplicité que lui révèle cette immersion, et dont il veut, par extension, qu'elle soit celle « de la créature » (p. 735)? Certes, l'image de lui-même qui émerge alors apparaît à l'opposé de celle qu'il prétendait renvoyer, sa vertu, dont il disait qu'elle se nourrissait d'elle-même, s'alimentant pour finir à une tout autre source : « Certains matins, j'instruisais mon procès jusqu'au bout et j'arrivais à la conclusion que j'excellais surtout dans le mépris. Ceux mêmes que j'aidais le plus souvent étaient le plus méprisés. Avec courtoisie, avec une solidarité pleine d'émotion, je crachais tous les jours à la figure de tous les aveugles » (p. 736). Cependant, outre l'impossibilité d'établir hors de tout doute qu'il s'agit là de sa vraie nature – Clamence, ne l'oublions pas, ayant intérêt à se donner comme tel –, cette image contredit également celle à laquelle il croyait correspondre : Clamence, en même temps qu'il dupait autrui, était dupe de lui-même. Si le résultat de cette duperie est la duplicité, celle-ci ne résulte pas d'une intention claire et directe; Clamence, autrement dit, n'a pas voulu sciemment et immédiatement tromper, mais il y est venu par la

---

<sup>568</sup> Voir note 534.

médiation d'une volonté de puissance, dont il n'a pas tout de suite pris conscience, et qui l'a conduit à se tailler un rôle sur mesure, poussant d'abord la note et faussant de plus en plus le jeu, jusqu'à ce que triomphent les seules apparences. Duplice, donc, mais aussi dupé.

La preuve en est le sentiment de honte qu'il éprouve à la découverte du « double signe » sous lequel sa vie s'est jouée, présent en situation de jeu – au théâtre ou dans le sport – et absent en situation sérieuse : « J'ai vécu ma vie entière sous un double signe et mes actions les plus graves ont été souvent celles où j'étais le moins engagé. N'était-ce pas cela, après tout, que, pour ajouter à mes bêtises, je n'ai pu me pardonner, qui m'a fait regimber avec le plus de violence contre le jugement que je sentais à l'œuvre, en moi et autour de moi, et qui m'a obligé à chercher une issue? » (p. 737). Ce sentiment, à partir du moment où le rire le contraindra à la conscience, l'oppressera jusqu'à l'asphyxie. Ce soir-là, Clamence ressent d'ailleurs un premier malaise : « étourdi », il a du mal à respirer (p. 714). Dans les jours suivant l'incident, le malaise se transforme en « misères de santé » (p. 715) : « Rien de précis, de l'abattement si vous voulez, une sorte de difficulté à retrouver ma bonne humeur. » La vie commence alors à « [lui] deven[ir] moins facile [...] ». Pendant un certain temps, sa progression à l'horizontale se poursuit – Clamence étant, professionnellement parlant, « sur des rails », il « roul[e] » (p. 737). Mais cette poursuite est aussi apparente que l'identité de ses rapports aux autres<sup>569</sup>. Car, si Clamence donne extérieurement une impression de stabilité, il est pourtant soumis à d'incessants remous internes : il remonte certes, mais pour aussitôt redescendre<sup>570</sup>. À mesure, précisément, que remontent à la surface de sa mémoire les souvenirs de

---

<sup>569</sup> « Pendant quelque temps, et en apparence, ma vie continua comme si rien n'était changé » (p. 737); « Mes rapports avec mes contemporains étaient les mêmes, en apparence [...] » (p. 732).

<sup>570</sup> « Je remontais, et puis redescendais » (p. 715).

celui qu'il a été, Clamence descend d'un cran dans l'estime qu'il a de lui-même. Son malaise va ainsi de pair avec ses retrouvailles mnésiques. Et puisque celles-ci prennent de plus en plus d'ampleur, celui-là ira grandissant – jusqu'à laisser entrer une intruse qui, bien qu'il ne lui offre pas l'hospitalité, s'installera en lui comme à résidence, « fidèle à [s]on chevet » (p. 738), à savoir la pensée de la mort.

Toutefois, si Clamence a honte d'être celui qu'il découvre, il ne l'admet que difficilement, ne prononçant ce mot que du bout des lèvres au terme du récit de sa puissance entachée, alors qu'il s'apprête à entamer celui de son impuissance à sauver une jeune femme des eaux de la Seine<sup>571</sup>. Il n'en demeure pas moins que « ce sentiment ne [l]'a plus quitté depuis cette aventure qu'[il] a trouvée au centre de sa mémoire » (p. 728) – comme quoi, ainsi qu'il le confiait d'entrée de jeu, « les plongeurs rentrés laissent parfois d'étranges courbatures » (p. 703). La persistance de ce pénible sentiment qu'il dédaigne de reconnaître explique en partie ses réactions subséquentes. Du fait de cette honte, Clamence développe en effet une propension à la paranoïa. « [S]e sent[ant] vulnérable », il se croit « livré à l'accusation publique » :

Mes semblables cessaient d'être à mes yeux l'auditoire respectueux dont j'avais l'habitude. Le cercle dont j'étais le centre se brisait et ils se plaçaient sur une seule rangée, comme au tribunal. À partir du moment où j'ai appréhendé qu'il y eût en moi quelque chose à juger, j'ai compris, en somme, qu'il y avait en eux une vocation irrésistible de jugement. Oui, ils étaient là, comme avant, mais ils riaient. Ou plutôt il me semblait que chacun de ceux que je rencontrais me regardait avec un sourire caché (p. 732).

---

<sup>571</sup> Rappelons l'extrait déjà cité : « Quand je pense à cette période où je demandais tout sans rien payer moi-même, [...] je ne sais comment nommer le curieux sentiment qui me vient. Ne serait-ce pas la honte? La honte, dites-moi, mon cher compatriote, ne brûle-t-elle pas un peu? Oui? Alors, il s'agit peut-être d'elle, ou d'un de ces sentiments ridicules qui concernent l'honneur » (pp. 727-728).

Certes, ce « à mes yeux », s'il désigne l'affabulation dont il est alors victime, renvoie également à l'aveuglement dont, « distrait et souriant » (p. 733), il a fait preuve jusque-là. Que le désaccord qu'il perçoit soit le fait d'une sensibilité démesurée « aux dissonances, au désordre qui [l']empli[t] » (p. 732) n'empêche donc pas sa lucidité : Clamence s'aperçoit enfin que le respect qu'il voulait s'attirer avait de bonnes chances, dans l'ordre du paraître qui est le sien, d'être aussi faux et feint que son mérite. Mais, fidèle à sa tendance absolutiste, ce dernier verse, ici comme ailleurs, dans l'extrémisme. Rejetant tout mélange de teintes, il verra conséquemment tout en noir, après avoir tout vu en doré, chacun de ses semblables faisant désormais figure d'accusateur-moqueur : « l'univers entier se mit alors à rire autour de moi » (p. 733).

À cette affirmation, une autre apporte nuance, confirmant ainsi que sa vision découle aussi, non plus d'un préjugé, mais d'un sur-jugé : « Comme par un fait exprès, les louanges redoublaient autour de moi » (p. 737). Au moment même où il croule sous le poids de la honte, on continue de le porter aux nues. Et ce fossé grandissant entre l'excellence qu'on lui reconnaît encore et le mensonge qu'il se connaît désormais, voilà ce que Clamence ne peut bientôt plus supporter. Il entreprend donc de déranger un jeu dont il a perdu la main, se donnant à voir non plus du bon côté de la barre, mais dans ce mauvais rôle dont il veut qu'il révèle sa véritable identité : « puisque j'étais menteur, j'allais le manifester et jeter ma duplicité à la figure de tous ces imbéciles avant même qu'ils la découvrirent » (p. 738). Fulminant contre une justice qu'il sait ne pas incarner, il pousse des charges publiques contre l'humanisme, lâche des interjections divines au milieu d'intellectuels athées, fait chasser les mendiants envers qui il affichait autrefois générosité,

recommande à ses jeunes collègues le recours à l'amalgame<sup>572</sup>. La honte éprouvée le conduit à renverser l'ordre sur lequel il croyait régner. Ces entreprises ont en effet comme but de « libérer [...] le sentiment qui [l']étouff[e] » (p. 739) : « en somme, conclut Clamence, il s'agissait encore de couper au jugement » (p. 738), c'est-à-dire de se soustraire à la honte.

Or, en dépit du mal qu'il se donne, aucune de ces tentatives n'aura l'effet escompté, « ces aimables incartades » (p. 740), comme il les qualifie, parvenant « seulement à désorienter un peu l'opinion », « non à la désarmer, ni surtout à me désarmer ». En clair : à le débarrasser d'une honte accaparante. Aussi essaie-t-il autre chose. À la brûlure de la honte qu'il désespère d'éteindre, il cherche des baumes. Celui de l'amour, d'abord, dont le besoin se fait sentir – « obscène, n'est-ce pas? » (p. 742). Mais, incapable d'aimer quiconque en dehors de lui-même<sup>573</sup>, il ajoute au malheur de ces dames et « au poids de [ses] fautes » (p. 743). Lui vient alors l'idée de se tenir loin des affres du désir – idée de courte durée, car : « plus de jeu, plus de théâtre, j'étais sans doute dans la vérité. Mais la vérité, cher ami, est assommante<sup>574</sup> » (p. 743). La chasteté comme l'amour s'étant soldés par de lamentables échecs, il trouve refuge dans la débauche, « long sommeil » (p. 745) qui engourdit sa honte. Sans l'usure de son foie et la fatigue de son corps, Clamence n'eût peut-être jamais quitté ce refuge, « l'alcool et les femmes [lui] [ayant] fourni [...] le seul soulagement dont [il] fusse digne » (p. 744). De ces mois d'orgie, il acquiert toutefois un certain apaisement. Non

---

<sup>572</sup> Au sujet de cette « méthode de défense » (p. 740) que Clamence conseille ouvertement et que Sartre reprochait vertement à Camus, voir la note 470.

<sup>573</sup> « Mais je manquais d'entraînement. Il y avait plus de trente ans que je m'aimais exclusivement. Comment espérer perdre une telle habitude? Je ne la perdis point et restai un velléitaire de la passion » (p. 743).

<sup>574</sup> Pensons ici à Pascal : « Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir »; « [Pensées mêlées 2] », fr. 515, *op. cit.*, p. 355.



pas du fait que la honte lui soit devenue familière, acceptant alors de vivre en sa compagnie, mais bien parce que « chaque excès diminue la vitalité, donc la souffrance » (p. 745). Son apaisement relève ainsi de l'assèchement. Mais, s'il « m[eurt] paisiblement de [sa] guérison » (p. 746), la fin de sa crise a en revanche sonné – du moins le croit-il –, Clamence n'ayant plus qu'à s'occuper de vieillir.

Nous écrivions plus tôt que la honte que provoque chez lui l'épisode du rire expliquait « en partie » la suite des événements. En partie, car à ce sentiment se mêle un autre, les deux étant inextricablement liés. Si Clamence est en effet débiné par ce que lui révèle son examen de conscience, il est également dépité. Ce dépit éclate au grand jour chaque fois qu'il est question des autres, ces « imbéciles » à la figure desquels il disait vouloir jeter sa duplicité. Nous pourrions bien sûr objecter que la hargne qu'il manifeste à l'égard d'autrui découle précisément de la honte qui le tenaille et dont il veut se libérer – ce qui serait certainement vrai, les deux étant, répétons-le, indissociables. Miné par cette honte, Clamence cherche des coupables : « Tenez, après tout ce que je vous ai raconté, que croyez-vous qu'il me soit venu? Le dégoût de moi-même? Allons donc, c'était surtout des autres que j'étais dégoûté. Certes, je connaissais mes défaillances et je les regrettais. Je continuais pourtant de les oublier, avec une obstination assez méritoire. Le procès des autres, au contraire, se faisait sans trêve dans mon cœur » (p. 731). Si Clamence concédait que ces autres se trouvent tous, au moins en partie, dans le même bouillon que lui, il n'y serait plus seul – et il pourrait alors donner à sa réflexion un tour universel. Or, cette solitude, Clamence la chérit en ce qu'elle est le gage de sa distinction. Et refusant de se mettre au même niveau que ses semblables, d'admettre même qu'il a des semblables, il peut ainsi rescaper l'image de sa supériorité en confondant les autres sous un seul mépris, tous méprisés autant qu'ils sont.

Avec la tombée du rideau, cette image n'est toutefois pas demeurée intacte. À compter du soir où le rire l'ébranle, Clamence commence à douter de la légitimité de son règne, doute qui, subissant la preuve des faits, se mue finalement en la certitude de se trouver à la tête d'un empire de pacotille. Car, si son excellence était prétendue, n'est-ce pas automatiquement le cas de sa puissance, une soi-disant puissance? En un sens, cet artifice lui a effectivement permis de régner : « L'obligation où je me trouvais de cacher la partie vicieuse de ma vie me donnait par exemple un air froid que l'on confondait avec celui de la vertu, mon indifférence me valait d'être aimé, mon égoïsme culminait dans mes générosités » (pp. 735-736). Mais que peut bien valoir une puissance qui n'a pour elle que les apparences? Ce ne peut être qu'une puissance superficielle. À simulation d'excellence, donc, simulacre de supériorité. Et cette découverte, pour diverses raisons, plonge Clamence dans la colère. Ce dernier est d'abord furieux de voir son royaume s'effondrer et, avec lui, l'illusion de sa supériorité. Or, s'il enrage de s'être cru supérieur, il enrage également de ne l'être pas – car Clamence, avons-nous dit, a fondé tous ses espoirs sur cette supériorité. Dans l'impitoyabilité de l'instruction, voire inquisition, qu'il mène alors contre lui<sup>575</sup>, entre une part de cette aigreur de n'avoir pas su concrétiser ses espoirs, de n'avoir pas su correspondre à cet idéal. Et à l'aigreur répond son cynisme : puisqu'il n'était pas parfait, alors il serait imparfait; sinon pur, alors impur<sup>576</sup>. Autrement dit : puisque l'estime « n'était pas générale » – « et comment aurait-elle été générale puisqu'[il] ne pouvai[t] la partager? » –, « alors, il valait mieux tout recouvrir, jugement et estime, d'un manteau de ridicule » (p. 739). Son idéalisme déçu, doublé d'un certain déshonneur, le fait basculer dans la dérision.

---

<sup>575</sup> La même dont Sartre faisait preuve à son propre égard?

<sup>576</sup> Nous renvoyons à ce sujet au formidable essai qu'est *Le pur et l'impur* de Vladimir Jankélévitch.

S'il s'avère impossible de dire que Clamence réagit ainsi au rire en raison de son imposture, dont découle sa honte, ou alors en raison de son imperfection, dont résulte sa colère amère, c'est, répétons-le, que ces deux défauts sont impliqués dans sa réaction. Clamence est à la fois débiné et dépité, c'est-à-dire tiraillé entre la honte et le ressentiment. De ce dilemme qui le déchire, il ressort qu'il est moins un simple contraire que la réunion de deux contraires; moins duplice, donc, que divisé. Divisé en aval entre ces deux sentiments que suscite sa prise de conscience, mais en amont desquels se trouvent deux idées correspondant à l'endroit dont ces sentiments constitueront l'envers. Car, si Clamence a honte de son existence de faussaire, ce ne peut être que parce que celle-ci contredit l'idée qu'il se faisait aussi de lui-même : nous remontons ainsi à l'idée d'excellence dont a rêvé Clamence, et à laquelle il est alors permis d'affirmer qu'il a réellement aspiré. « Aussi » dans la mesure où, à cette idée, s'est rapidement ajoutée, voire substituée, une autre idée : celle de sa puissance. Du fait de cette quasi-substitution, Clamence n'a plus simplement voulu exceller dans un rapport à lui-même – rejoignant ainsi la volonté de se surmonter soi-même du conquérant –, mais également, voire par-dessus tout, dépasser tout le monde. Et s'il est finalement déçu, c'est de n'y être pas parvenu, son excellence et sa puissance n'ayant en somme été que de piètres contrefaçons. Clamence est alors divisé entre une honte à l'égard de son comportement et une amertume face à sa non-puissance. Divisé, c'est-à-dire encore double, mais en vertu de propositions qui, parce qu'absolues, s'excluent – excellence ne pouvant rimer, quoi qu'elle en ait, avec puissance. Et d'un absolu à l'autre, Clamence s'enferme dans un cercle vicieux : honteux de son imposture, il ne peut pourtant pas s'empêcher de vouloir dominer. Or, c'est précisément cette volonté de puissance qui le force à jouer, soit à feindre, en vue de gagner, et qui le condamne subséquemment à une honte récurrente. Poussé, d'un côté comme de l'autre, dans des

retranchements qui ne communiquent pas entre eux, l'avocat s'enlise dans une impasse. Et y étouffant, il tranchera ce nœud gordien<sup>577</sup> en sautant dans l'imposture, escomptant bien que sa puissance lui emboîte le pas. Reste à savoir si ce saut en vaut la chandelle, si ce pari, autrement dit, lui permettra de remporter la mise.

### **Complicité de duplicité, ou l'installation dans les bas-fonds**

Ce saut, Clamence n'aurait peut-être pas eu à l'effectuer sans l'intervention acharnée du « hasard ». Là où nous l'avons laissé, ce dernier se trouvait en effet sur la voie du rétablissement. Pas du rétablissement complet, certes, Clamence faisant alors « du rase-mottes » (p. 746). Mais, d'un retour partiel – le cœur en moins, au sens d'entrain – à l'horizontale, ce rase-mottes l'autorisant malgré tout à continuer, après avoir douté de seulement pouvoir « se traîner jusqu'au lendemain » (p. 745). « Un jour pourtant » (p. 746)... Nonobstant le prix de ce retour, et son besoin de répit, un autre incident de parcours survient qui lui interdira toute progression horizontale, fût-elle au ras du sol. Monté sur le pont supérieur – « naturellement » – d'un bateau de croisière, Clamence, qui aperçoit un tas de débris flottant sur l'eau, croit voir un noyé à la dérive. Et à la panique qui aussitôt le prend, il comprend que son rétablissement n'était à son tour qu'apparent :

Je compris alors, sans révolte, comme on se résigne à une idée dont on connaît depuis longtemps la vérité, que ce cri qui, des années auparavant, avait retenti sur la Seine, derrière moi, n'avait pas cessé [...] de cheminer dans le monde, à travers l'étendue illimitée de l'océan, et qu'il m'y avait attendu jusqu'à ce jour où je l'avais rencontré. Je compris aussi qu'il continuerait de m'attendre sur les mers et les fleuves, partout enfin où se trouverait l'eau amère de mon baptême. [...] je compris définitivement que je n'étais pas guéri, que j'étais toujours coincé, et qu'il fallait m'en arranger. (pp. 746-747)

---

<sup>577</sup> Car, disait Jean Daniel, on ne peut revenir de l'absolu « sans une véritable rupture » : « après les illuminations, ce ne peut être que la saison en enfer ». Ce passage, selon lui, « équivaut à une mort dont on ne sort que par la dérision, comme Clamence. Par l'humour aussi, corrige Camus » (Jean Daniel, *op. cit.*, p. 121) – l'humour étant bien, comme le voulait Jacques Brel, « la forme la plus saine de la lucidité ».

L'image du noyé le faisant renouer avec ses profondeurs, Clamence retrouve l'exil – exil qui le prive alors « définitivement » de sa patrie d'autrefois : « finie la vie glorieuse » (p. 747). Et de cet exil, qui met certes un terme à la gloire mais aussi à « la rage et [aux] soubresauts », Clamence doit désormais s'arranger. Or, s'en arranger ne veut pas dire, dans sa perspective, apprendre à vivre avec, mais plutôt s'installer dedans : « il fallait vivre dans le malconfort ». Si l'exil ne le prive pas, comme le voulait l'extrait du *Mythe de Sisyphe*, de « l'espoir d'une terre promise<sup>578</sup> », c'est qu'il fait de celui-ci sa nouvelle terre d'accueil. Clamence élit ainsi domicile dans l'exil, y trouvant paradoxalement « le confort qu'il a ] cherché toute [sa] vie » (p. 762).

Partant de l'affirmation de Jacqueline Lévi-Valensi voulant que Jean-Baptiste Clamence, ainsi renommé et relocalisé dans la capitale hollandaise, soit condamné à un espace horizontal, nous disions en introduction du présent chapitre que cette condamnation supposait un changement soit de l'horizontalité en l'état, soit de l'horizontaliste en personne, avant de conclure à l'imbrication des deux. Le lent processus dont l'ancien avocat ne sortira ni intact ni indemne est celui dont les pages précédentes étoffent l'évolution. Dérouté par un éclat de rire, il ne sera plus jamais lui-même – ou, du moins, le même qu'il avait été jusque-là. Car ce vers quoi il s'acheminera par le biais de la pensée, c'est précisément lui-même : revenant sur lui grâce à elle, il perce une à une les couches de sa superficialité existentielle, mettant au jour, sous son excellence, sa volonté de puissance, et sous sa volonté de puissance, son imposture. Du fait de cette régression sur soi, Clamence revient progressivement à lui, comprenant ainsi qu'il a longtemps été un autre que celui qu'il était réellement – altérité que nous avons dite partielle, mais que lui veut absolue. Avec cet autre que sa

---

<sup>578</sup> Voir note 534.

conscience a exhumé, il a bien tenté d'esquiver le face à face. Mais l'incident du noyé en mer lui apprend que la conscience n'est pas un mécanisme dont on contrôle les ressorts. Lassé d'être à la merci d'une faculté aussi imprévisible que les aléas du hasard, Clamence met volontairement fin à sa progression à l'horizontale, s'enfonçant une fois pour toutes dans ses profondeurs, descendant un à un les cercles de son propre enfer jusqu'à se trouver nez à nez avec le cœur de son problème. En ce sens, c'est bien lui, l'ancien horizontaliste, qui n'a plus les mêmes dispositions à l'égard de l'horizontalité : désormais incapable d'aller comme autrefois toujours droit devant, Clamence s'exile lui-même de l'horizon afin de se mettre en règle, comme il se plaît à le répéter, avec la cause de son exil intérieur, c'est-à-dire sa duplicité.

Toutefois, une fois parvenu à ce degré de « bassitude », Clamence n'aura de presse que de remonter. La chose n'est pas étonnante, sachant son horreur avouée pour tout ce qui loge sous la surface<sup>579</sup>. Mais elle n'est pas non plus répréhensible, la chute en soi, écrivions-nous, devant finir un jour ou l'autre, sans quoi il y a installation dans les profondeurs de l'être. Mais n'est-ce pas là, précisément, où nous disions que Clamence avait élu domicile? Certes, ce dernier ne remontera jamais la pente de cet exil. Or, ce ne sera pas encore une fois faute d'essayer. L'exil en question n'aura plus alors la même teneur que celui que *Le mythe de Sisyphe* qualifiait de « sans recours<sup>580</sup> ». Car un recours à son exil, c'est exactement ce que Clamence espère – l'espoir remplaçant désormais son assurance des beaux jours – avec ce qu'il appelle indifféremment sa « recette », « solution »

---

<sup>579</sup> Rappelons ses dires : « Les soutes, les cales, les souterrains, les grottes, les gouffres me faisaient horreur. » Ce à quoi il ajoute : « J'avais même voué une haine spéciale aux spéléologues, qui avaient le front d'occuper la première page des journaux, et dont les performances m'écœuraient. S'efforcer de parvenir à la cote moins huit cents, au risque de se trouver la tête coincée dans un goulet rocheux (un siphon, comme disent ces inconscients!) me paraissait l'exploit de caractères pervers ou traumatisés. Il y avait du crime là-dessous » (p. 707). Et Clamence a en effet trouvé ses crimes là-dessous.

<sup>580</sup> Voir note 534.

ou « loi ». Un recours, c'est-à-dire une explication – explication qui, bonne ou mauvaise, a l'avantage de rendre au monde sa familiarité. « Soudain privé d'illusions et de lumières », poursuivait l'extrait en question, Clamence s'est senti, à l'instar de l'homme absurde, « un étranger ». Or, contrairement à l'homme absurde qui découvrirait alors qu'il ne serait jamais tout à fait celui qu'il croit être, Clamence, lui, découvre qu'il est l'opposé négatif de ce qu'il croyait être. Le sentiment d'étrangeté se double ainsi chez lui d'un sentiment de culpabilité. Et s'il « [se] tourment[e] » avant d'avoir « trouvé la recette » (p. 738), c'est en raison de cette culpabilité qui le ronge de l'intérieur. Clamence baigne précisément dans le tourment qu'il dit généralisé : celui du jugement sans loi<sup>581</sup>, et de la culpabilité sans recours qui en découle<sup>582</sup>. Aussi s'empresse-t-il d'édicter sa loi : celle de la culpabilité universelle sur la base d'une duplicité foncière.

Pour promouvoir cette ultime conviction, Clamence devra toutefois changer de décor, l'ancien avocat, après avoir quitté « la société des hommes » (p. 742), quittant alors Paris et ses quais pour Amsterdam et ses canaux. Dans la caverne parisienne des illusions, son discours risquait en effet de n'être pas pris au sérieux – un trop grand écart entre la teneur du discours et le contexte de son énonciation jouant rarement en la faveur du discoureur, ainsi que le laisse entendre Camus dans sa préface aux *Îles de Grenier* : « Si des prédicateurs sombres s'étaient proménés sur nos plages en jetant l'anathème sur le monde et les êtres qui nous enchantaient, notre réaction eût été violente, ou sarcastique. Il nous fallait des maîtres plus subtils [...] »<sup>583</sup>. » Aussi Clamence, prédicateur de la

---

<sup>581</sup> « Celui qui adhère à une loi ne craint pas le jugement qui le replace dans un ordre auquel il croit. Mais le plus haut des tourments humains est d'être jugé sans loi. Nous sommes pourtant dans ce tourment » (p. 751).

<sup>582</sup> « De *La peste* à *La chute*, écrit Jeanyves Guérin, la faute prolifère et nulle rédemption ne se laisse pressentir. Sa thématique, on l'a souvent dit, l'apparente aux auteurs tragiques. Dieu est mort, il laisse les hommes aux prises avec la culpabilité »; Jeanyves Guérin, « Camus, philosophe pour classes terminales? », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, op. cit., p. 95.

<sup>583</sup> « Préface aux *Îles de Jean Grenier* », op. cit., p. 621.

noirceur de l'être, ne ménage-t-il pas la subtilité pour éviter que son discours ne tombe dans l'oreille d'un sourd. Outre l'orchestration sophistiquée de sa confession, cette subtilité prendra notamment la forme de la symétrie, symétrie qu'il dit ne pas vouloir trop appuyer, mais sur laquelle s'appuie pourtant toute sa démonstration<sup>584</sup>. Si, au terme d'une longue errance, Clamence choisit de s'établir dans la capitale de la Hollande, c'est en vertu d'une correspondance entre cet espace géographique et le lieu de son être où il a abouti, son exil obtenant ainsi figuration. Telle qu'il la donne à voir, la morphologie de ce nouveau cadre de vie apparaît en effet comme le pendant de celui qu'il est devenu – et qu'il voudra persuader avoir toujours été. Or, cette parenté ne se dévoile précisément que subtilement, par insinuations, c'est-à-dire, dans le cas de Clamence, de manière insidieuse. Car ce dernier ne manipule pas mots et faits pour qu'à la fin sa virtuosité soit applaudie – bien qu'il ne dédaigne, pas plus aujourd'hui qu'hier, les hommages. La stylisation de sa confession vise essentiellement la conversion<sup>585</sup>. Et le décor, dans lequel il dit s'être installé notamment par « commodité » (p. 761), joue un rôle fondamental dans ce nouvel acte de sa pièce, en ce qu'il doit favoriser cette conversion. Ce décor doit conduire, lentement mais sûrement, à la conclusion à laquelle une longue « médit[ation] sur l'homme » (p. 698) a conduit l'ancien avocat, et à laquelle chacun se rendrait s'il daignait se pencher sur lui-même<sup>586</sup>. La Hollande sans horizon et les canaux concentriques d'Amsterdam mettent ainsi la table pour cette régression sur soi vers laquelle

---

<sup>584</sup> À quelques reprises, Clamence interrompt sa lancée discursive, affirmant que « trop de symétrie nuirait à [sa] démonstration » (p. 736). Or, la formule, en même temps qu'elle attire l'attention sur la pointe de l'iceberg, la détourne de ce qui constitue la figure de fond de ladite démonstration. Il n'est pas étonnant que Clamence ait recours à cette opération, dans la mesure où il veut convaincre de ce que la réalité est en tous points contraire à ce qu'elle paraît être, mais donne à voir, pour finir, une réalité fort semblable à celle dont il entendait pourtant se défalquer. Identiques dans leur absoluité : ainsi se définissent les objets symétriques quand on les tient séparés. Le renversement, en ce sens, revient au même.

<sup>585</sup> « Le style, comme la popeline, dissimule trop souvent de l'eczéma », dit-il lui-même (p. 698).

<sup>586</sup> « Ah! mon cher, nous sommes d'étranges, de misérables créatures et, pour peu que nous revenions sur nos vies, les occasions ne manquent pas de nous étonner et de nous scandaliser nous-mêmes » (p. 762).



Clamence veut entraîner son interlocuteur – et dont il espère bien, pour échapper à ses propres limbes, tirer profit.

Pour l’horizontaliste renégat qu’il incarne désormais, la Hollande constitue une aubaine – et « l’ironie » (p. 761) qui a également présidé à son choix trouve là son point d’appui –, en ce qu’elle limite la possibilité même de l’horizontalité. Dans ce pays « coincé dans un petit espace de maisons et d’eaux » et « cerné par des brumes » (p. 702), l’horizontalité se trouve, comme Amsterdam par ses canaux, « corsetée » (p. 761) de toutes parts. L’horizon dans lequel Clamence s’est installé est, nous l’avons dit, un horizon bouché : tout y est certes plat, mais d’une platitude privée nommément d’horizon, c’est-à-dire sans perspective. Le regard empêché, on y avance à l’aveugle, faisant résonner sur le pavé des pas lourds qui laissent croire à une présence concrète, alors qu’on lorgne en pensée vers le lointain<sup>587</sup>. Ainsi séparée en deux entre un corps vacant et une tête fuyante, la réalité n’est plus un tout au sein duquel on progresse, mais une surface informe qu’arpente une corporalité sans yeux, ou alors un monde fantasmé à l’écart des sens. Dans un cas comme dans l’autre, « ce n’est pas de la navigation, mais du rêve » (p. 741). Cette horizontalité sans autre débouché que le rêve a peu en commun avec celle que nous tracions de la ligne infinie du champ du possible, entendu ici comme donné à vivre. Car comment vivre ce qui n’est pas d’abord donné à voir ? Les chances de vie ne peuvent être que limitées, et confinées au songe.

Aux antipodes d’une Hollande fermée sur elle-même s’étend l’archipel grec, où, « sans cesse, de nouvelles îles apparaissaient sur le cercle de l’horizon ». Dans cet espace grand ouvert où voir

---

<sup>587</sup> Vers « ces îles où les hommes meurent fous et heureux » (p. 702). La Hollande apparaît ainsi *a contrario* comme la terre de la monotonie, ou monomanie, tristement grise.

équivalait à croire – « aucune confusion; dans la lumière précise, tout était repère » –, rien pour obstruer un désir libre de vagabonder à sa guise : « Et d'une île à l'autre, sans trêve, sur notre petit bateau, qui se traînait pourtant, j'avais l'impression de bondir, nuit et jour, à la crête des courtes vagues fraîches, dans une course pleine d'écume et de rires. » Quand Clamence dit aimer les îles parce qu'« il est plus facile d'y régner » (p. 716), il fait évidemment allusion à l'exercice d'un pouvoir qu'il veut illimité. Mais le règne qu'il évoque renvoie aussi à la puissance du sentiment d'exister, dont le transport est alors moins celui de l'autorité que de la vitalité. Pourquoi, sachant cette ardeur de vivre éperonnée par l'amplitude de l'espace, avoir élu domicile dans un lieu clos et embrumé où les désirs, comme le pavé, sont pesamment piétinés? Pourquoi, après avoir connu la gloire de vivre sur l'immensité de la mer, s'être terré dans ce cloaque baigné par « des eaux moisies » (p. 715)? Par fermeté d'esprit, c'est-à-dire pour montrer, d'une part, qu'il a jadis eu tort, tort de s'être cru au-dessus de tout soupçon, et, d'autre part, qu'il a désormais raison, raison de suspecter la duplicité de chacun – et de conclure, par le fait même, à la culpabilité de tous.

Au bénéfice de cette démonstration, Clamence se montre exemplaire. Après avoir repoussé jusqu'à l'impunité les limites de son horizon existentiel, l'ancien avocat, prenant conscience du caractère vicié de cet élan, a sciemment mis un terme à sa progression « à la surface de la vie », surface qui, des suites de la réduction qu'il opère, ne signifie plus que superficialité et supercherie. L'horizontalité étant la dimension de la duperie – celle d'un égoïsme vaniteux et vain qui se cache sous des airs d'excellence –, d'un divertissement qui détourne, le mot le dit, de l'âpre réalité, il vaut mieux, si très tôt, y échapper, si trop tard, y renoncer. Et la Hollande privée d'horizon, si elle doit à terme favoriser le renoncement d'autrui, a d'abord facilité le sien : s'étant longuement adonné à cette insoutenable légèreté de l'être qui l'a nanti d'ailes semblables à celles d'Icare,

Clamence, dont les ailes ont fondu à la chaleur d'un rire, s'est réfugié dans un pays où le vol, sauf onirique, n'est plus possible. Il s'est lui-même, autrement dit, cloué au sol. C'est ainsi « la nécessité [...] d'une certaine mortification » (p. 761) qui l'a poussé à renoncer à la navigation pour ne plus faire que du surplace. La Hollande, en ce sens, incarne un châtement, une pénitence précisément qu'il s'est imposée – mais dont il espère en retour le salut, grâce au titre de juge dont elle le gratifie.

Car ce surplace, s'il consacre pour lui la fin du voyage, constitue aussi un temps d'arrêt : celui, d'abord, qui lui permet d'accueillir ses interlocuteurs au *Mexico-City*; celui, surtout, qui permet à ces interlocuteurs d'entamer leur examen de conscience. Ce temps d'arrêt, freinant leur progression habituelle, doit en effet les conduire à leur tour, par un retour sur eux-mêmes, jusqu'au sous-sol de leur être. Étant passé sous la barre des apparences, Clamence entreprend d'entraîner à sa suite quiconque s'arrête vers cette « bassitude » où l'on ne s'illusionne plus sur la vraie nature des choses, où la bassesse se révèle à la conscience. Puisque la duplicité est la seule certitude qui résiste à l'examen, alors autant s'y rendre directement, en coupant court aux détours, qui constituent forcément des dérives. Dans cette optique, nul besoin d'aller se perdre dans l'archipel grec, les prestiges qu'il dispense n'étant accessibles qu'aux cœurs purs<sup>588</sup>, c'est-à-dire à personne. La pureté du cœur n'existant pas, la Grèce ne peut être qu'un leurre, un beau trompe-l'œil – tout comme l'innocence que l'on exhibe à la face du monde n'est qu'un masque recouvrant l'ignominie, de la popeline dissimulant l'eczéma. Si, au tournant de son existence, Clamence tourne le dos à ses anciens dieux, c'est que, les ramenant à de trompeuses apparences, il entend désormais vivre « dans la réalité » (p. 719), réalité qu'il avait cru trouver à la surface du monde alors qu'elle se trouvait en

---

<sup>588</sup> « Connaissez-vous la Grèce?, demande Clamence à son vis-à-vis. Non? Tant mieux! Qu'y ferions-nous, je vous le demande? Il y faut des cœurs purs » (p. 741).

ses profondeurs. Et c'est pour vivre dans cette réalité que l'ancien défenseur des actes devenu juge des âmes s'est installé dans les Pays-Bas, dont la géographie sert de faire-valoir à sa basse certitude.

« [...] Ce paysage, a raison d'écrire Maurice Blanchot, n'est pas un décor. Au contraire, toute la réalité s'y trouve<sup>589</sup>. » La réalité absolue de la faute, de la bassesse, de la perfidie, de tout ce qui plaide en faveur du négatif. Le tour du propriétaire que Clamence propose à son interlocuteur, tout aussi dirigé que sa confession, va ainsi dans le sens que suit cette dernière, soit le sens descendant. Escortant cet interlocuteur sur l'île de Marken, Clamence insiste avec emphase sur l'intérêt des lieux : « Voilà, n'est-ce pas, le plus beau des paysages négatifs! » (p. 729). Il peut bien ajouter que ce paysage n'offre à la vue « que des horizontales », mais ces horizontales, « incolore[s]<sup>590</sup> », n'ont rien à voir avec l'étendue lumineuse et sans fin des îles grecques. La « course pleine d'écume et de rires » étant de fait impossible, « la vie » y est dès lors « morte ». L'horizon ne mène nulle part. Partant, il ouvre toutefois la voie vers ce quelque part où Clamence veut mener son interlocuteur : « N'est-ce pas l'effacement universel, le néant sensible aux yeux? » L'empêchement de l'horizontalité ouvre ainsi la voie à la descente aux enfers. Rien devant, rien sur les côtés, rien en haut<sup>591</sup>, cette Hollande privée de la dimension de l'espace apparaît comme un non-lieu creusé à même le temps, cul-de-sac existentiel où aboutissent forcément « les lecteurs de journaux et les fornicateurs » (p. 703), qui, « ne pouv[ant] aller plus loin » parce qu'ayant atteint « l'extrémité du continent », « s'arrêtent autour de la mer intérieure » – dans laquelle Clamence voudra les faire

---

<sup>589</sup> Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 188.

<sup>590</sup> « Voyez, à notre gauche, ce tas de cendres que l'on appelle ici une dune, la digue grise à notre droite, la grève livide à nos pieds et, devant nous, la mer couleur de lessive faible, le vaste ciel où se reflètent les eaux blêmes » (p. 729).

<sup>591</sup> Car, si « le ciel vit », il est tout aussi bouché : « il s'épaissit, puis se creuse, ouvre des escaliers d'air, ferme des portes de nuées » (p. 729).

plonger depuis ses quartiers du *Mexico-City*<sup>592</sup>. Car, de la même manière qu'ils devront alors revenir en arrière et « repass[er] les canaux » pour trouver réconfort dans le genièvre de ce troquet de transit, Clamence, qui les y attend, les forcera à revenir sur eux-mêmes et à descendre un à un les cercles de leur propre enfer, « naturellement peuplé de mauvais rêves » (p. 702), les canaux concentriques d'Amsterdam conduisant symboliquement<sup>593</sup> « au cœur des choses » – c'est-à-dire ici à leur centre noir, là où « la vie, et donc ses crimes, devient plus épaisse, plus obscure ». Portier affable de ce vestibule de l'enfer, Clamence y introduit tout candidat à l'examen de conscience, prenant bien soin, une fois celui-ci sur les lieux du crime, de verrouiller la porte derrière lui afin qu'il n'y ait plus d'autre issue que le malconfort.

Si le paysage – d'abord la Hollande dépourvue d'horizon, ensuite le Zuyderzee, « bénitier immense » à « l'eau plate, monotone, interminable » dont il est impossible de sortir (p. 747), auquel s'ajoute la circularité régressive des canaux amsterdamois, puis le *Mexico-City* et, pour finir, le cagibi qui lui sert de refuge : autant d'étaux se resserrant sur sa proie et sur lui – forme à ses yeux l'antichambre de la mort, c'est que lui-même n'y vit plus : il y ressasse indéfiniment les fautes qu'il a exhumées de ses profondeurs dans l'espoir que, ouvrant la voie, une foule de contrits lui emboîte le pas. Certes, puisque « l'essentiel est [encore] de tout se permettre », Clamence « [se] perm[et] tout, à nouveau », mais « sans rire, cette fois » (p. 762). Lui qui a autrefois plané sur l'illusion de son innocence cumule dorénavant en connaissance de cause tout ce qui peut être porté au compte

---

<sup>592</sup> Ici encore, Clamence opère avec symétrie qui, ayant été exilé dans la fange de son être, a ouvert boutique – véritable boutique des horreurs de l'être – dans les bas-fonds d'Amsterdam, « endroits mal famés » où les bourgeois, qu'il « guette particulièrement », « finissent toujours par échouer » (p. 761).

<sup>593</sup> La capitale septentrionale et ses canaux régressant à l'infini symbolisent par le fait même le nihilisme dans lequel s'abîme alors une Europe détournée de cette lumière qui, sur les rives méditerranéennes, favorise les recommencements.

de ses peines : « depuis que j'ai trouvé ma solution, je m'abandonne à tout, aux femmes, à l'orgueil, à l'ennui, au ressentiment, et même à la fièvre qu'avec délices je sens monter en ce moment ». De la même manière que la Hollande dont il retourne – c'est-à-dire celle qu'il tourne à son profit en la présentant à travers la lorgnette de la négativité – figure l'envers exact d'un royaume jadis ouvert, et désormais fermé, le style de vie lourd et sans joie qu'il y a adopté va à l'inverse d'un élan vital qu'il disait chez lui naturel et qui l'a porté « de fête en fête » (p. 710) – le résultat de ce double renversement étant l'installation dans le négatif. Le « lieu d'en bas » dont parlait Jacqueline Lévi-Valensi constitue donc moins l'opposé aplani, c'est-à-dire horizontal, d'un zénith existentiel qu'un en-dessous, un en-dessous de la surface de la vie – surface où Clamence, une fois redescendu sur terre, aurait pu apprendre à vivre humblement après y avoir vécu impunément, mais à laquelle il préférera la puissance<sup>594</sup>. Si Clamence, au tournant de son existence, a choisi de vivre là et ainsi, c'est que ce cadre et ce mode de vie correspondent en tous points au principe négatif dont il veut auréoler tout être. Il ne s'en cache d'ailleurs pas, disant tenir aux canaux d'Amsterdam par « parti pris » : il « [se] force à [les] admirer » (p. 716) en raison de leur pourriture même, incarnation figurée de la pourriture littérale de l'être. La Hollande joue ainsi comme une preuve par surcroît de cette basse réalité. Et Jean-Baptiste Clamence, que la mauvaise conscience a failli emporter au large de lui-même, s'y est fixé pour que cesse justement ce mouvement de tangage : il s'est immergé dans la réalité de la faute, ne vivant plus qu'en fonction d'elle et pouvant alors jouir doublement de lui-même, « de [sa] nature d'abord, et ensuite d'un charmant repentir » (p. 762).

---

<sup>594</sup> Et si cette puissance, à l'instar de la liberté brigüée par Caligula, ne sera « pas la bonne », comme nous le verrons, c'est qu'elle le prive précisément de vivre. Car, que « la confession de [s]es fautes [lui] pemet[te] de recommencer plus légèrement » (p. 762), ce n'est pourtant plus que cette confession qui toujours recommence.

## **La puissance par le bas vu d'en haut**

Clamence aurait pu s'arrêter là, se vautrant pour finir dans une existence livrée à une débauche que les tourments de la conscience ne risquent plus d'empoisonner, la réalité de la faute ayant tout submergé. Or, à cette réalité, ce dernier s'abandonne certes, y trouvant même un confort longtemps cherché, mais il veut également que chacun s'y abonne, son confort reposant finalement sur l'inconfort d'autrui. La raison en est, répétons-le, que s'il a renoncé à la gloire de son ancienne vie, il n'a pas pour autant renoncé à la puissance que visait celle-ci. Cette puissance n'étant plus accessible au moyen d'une vie en actes, l'ancien avocat s'est donc replié sur la puissance de la pensée, troquant ainsi les sommets de l'action pour le surplomb du savoir<sup>595</sup>. Si les moyens mis en œuvre pour son déploiement ne sont plus les mêmes, l'aspect « spectaculaire » de l'existence clamencienne se poursuit néanmoins – spectacle qui doit toujours consacrer sa toute-puissance : « Je n'ai pas changé de vie, je continue de m'aimer et de me servir des autres » (p. 762). Et à cette fin, Clamence continue de feindre. Son repentir, tout aussi apparent que son excellence d'autrefois, n'est ainsi « charmant » que parce qu'affecté – et comment ne le serait-il pas, dans la mesure où la faute constitue l'unique réalité? Si l'être est de nature condamné à la seule faute, pourquoi en effet s'en désoler? Parce que c'est la meilleure manière d'amener chacun à admettre sa propre désolation et à se soumettre, partant, à cette culpabilité dont il veut étendre l'aire/ère.

Ayant mis au jour sa duplicité au terme d'une pénible plongée, l'ancien avocat était alors privé de sa puissance par la découverte de l'illusoire de son excellence. Or, faisant de toute excellence une illusion, concluant, autrement dit, à « la duplicité profonde de la créature » (p. 735), il s'arroge une

---

<sup>595</sup> « Il me faut être plus haut que vous, confie-t-il à terme et à bout de souffle, mes pensées me soulèvent » (p. 763).

nouvelle puissance, celle de se trouver dans le secret de l'être. Certes, cette conclusion le condamne à patauger à jamais en eaux troubles : « Je suis comme eux, bien sûr, nous sommes dans le même bouillon » (p. 762). Mais avec cet avantage de garder seul la tête hors de l'eau : « J'ai cependant une supériorité, celle de le savoir, qui me donne le droit de parler. » Ce droit acquis, il fallait encore élaborer la manière de le faire. Car, sans la reconnaissance de ce savoir, sa puissance serait restée lettre morte. Comment dès lors le faire connaître sans perdre en même temps le titre de grand connaisseur? Dans ses termes : « Comment mettre tout le monde dans le bain pour avoir le droit de se sécher soi-même au soleil? » (p. 760). Par la prédication? Non pas, répond Clamence, celle-ci exposant trop au jugement, c'est-à-dire au risque de replonger dans le bain avec les autres<sup>596</sup>. Pour éviter d'être de nouveau précipité dans le bouillon des bas-fonds, l'ancien avocat s'est donc fait juge-pénitent. Contrairement aux prédicateurs qui, jetant leurs malédictions à tout venant, risquent eux-mêmes l'anathème, Jean-Baptiste Clamence ne maudit personne. Ou plutôt, fidèle à sa composition, il fait mine de ne maudire personne<sup>597</sup>. Sachant manier la subtilité, il a inversé le procédé « pour triompher<sup>598</sup> ». Au lieu de vitupérer contre une foule restée en bas depuis les hauteurs de la chaire<sup>599</sup>, Clamence attend patiemment que l'on vienne à lui, dans cet endroit mal famé où tous se rendent pour noyer leur misère. L'égalité dans le malheur que favorisent les lieux joue en la faveur de celui qui en a fait « [s]on église » (p. 760) et où, bras ouverts, il accueille les

---

<sup>596</sup> « Allais-je monter en chaire, comme beaucoup de mes illustres contemporains, et maudire l'humanité? Très dangereux, ça! Un jour, ou une nuit, le rire éclate sans crier gare. La sentence que vous portez sur les autres finit par vous revenir dans la figure, tout droit, et y pratique quelques dégâts » (p. 760).

<sup>597</sup> Puisqu'en son for intérieur, il crache sur tout et tous : « Parfois, de loin en loin, quand la nuit est vraiment belle, j'entends un rire lointain, je doute à nouveau. Mais, vite, j'accable toutes choses, créatures et création, sous le poids de ma propre infirmité, et me voilà requinqué » (p. 763).

<sup>598</sup> « Eh bien, voilà le coup de génie. J'ai découvert qu'en attendant la venue des maîtres et de leurs verges, nous devons inverser le raisonnement pour triompher » (p. 760).

<sup>599</sup> Foule qui, recevant ces imprécations comme autant d'injures, risque alors de se redresser suivant le mouvement de la révolte – celui-là même qui pousse Meursault à réagir contre la culpabilité devant laquelle l'aumônier voudrait le voir s'incliner.



âmes errantes<sup>600</sup>. Peut alors commencer ce qui prend d'abord l'aspect d'une conversation d'égal à égal – « j'installerai donc mon verre auprès du vôtre » (p. 697) –, la conscience malheureuse étant leur patrie commune<sup>601</sup>. Cette communauté facilite le passage de la conversation à la confession, Clamence entreprenant ensuite le témoignage de son existence à l'horizontale, depuis l'illusion de sa simplicité jusqu'à la certitude de sa duplicité. En accord avec ce patronyme d'emprunt, il clame sa propre indignité, « [s]'accus[ant] en long et en large » (p. 761) de toutes les fautes commises du temps de son horizontalité. Se donnant à lire comme un livre ouvert, il donne ainsi à voir le lieu de sa chute, à savoir ses bas-fonds. Il rend visible le néant de son être.

Or, ce néant n'est pas alors le vide, l'absence, le rien, mais bien le moins-que-rien, qui est encore quelque chose; l'être, autrement dit, n'y est pas annihilé, mais en est plutôt nié tout ce qui n'est pas de l'ordre du négatif<sup>602</sup>. Et c'est sur ce négatif que Clamence cherche à fonder son nouveau règne : que ce quelque chose trouvé au fond de lui-même soit le fondement même de l'être, voilà sa nouvelle foi. Car, si la bassesse constitue la base de l'être, peut alors trôner au sommet de cette base la culpabilité dont il annonce la loi; peut alors trôner sa personne, certes coupable de par sa basse nature, mais puissante de le savoir. Pour convertir à cette conviction, Jean-Baptiste, de ce prénom tout désigné pour l'emploi, a orchestré un savant baptême, se maudissant lui-même afin

---

<sup>600</sup> « Vous êtes chez moi à *Mexico-City*, j'ai été particulièrement heureux de vous y accueillir » (p. 700).

<sup>601</sup> Avec celui que Clamence désigne souvent du terme de « compatriote », ce dernier ne partage pas seulement un même pays d'origine, la France en l'occurrence, mais aussi et surtout, du moins l'espère-t-il, un lot de mauvais souvenirs – ce que suggère cet extrait : « Songez pourtant à votre vie, mon cher compatriote! Creusez votre mémoire, peut-être y trouverez-vous quelque histoire semblable que vous me conterez plus tard » (p. 726). Il ajoute plus loin : « J'écouterai, soyez-en sûr, votre propre confession, avec un grand sentiment de fraternité » (p. 762).

<sup>602</sup> Car, à ce « personne » qu'il faudrait être pour n'être plus soi-même (p. 764), Clamence préfère encore le mauvais soi-même.

que chacun, suivant la voie qu'il ouvre subtilement, en fasse autant<sup>603</sup>. Dans le bénitier qu'il administre, où l'on ne vient pas forcément par choix, on en vient, par la force de sa conviction, à se maudire soi-même. À l'instar de son baptême célébré en « eau amère » (p. 747), Jean-Baptiste Clamence baptise à l'amertume. Et, cette mer noire intérieure une fois rejointe, il consomme alors la chute, et son ascension, en bénissant cette malédiction :

Vous me verrez leur apprendre à longueur de nuit qu'ils sont infâmes. Dès ce soir, d'ailleurs, je recommencerais. Je ne puis m'en passer, ni me priver de ces moments où l'un d'eux s'écroule, l'alcool aidant, et se frappe la poitrine. Alors je grandis, très cher, je grandis, je respire librement, je suis sur la montagne, la plaine s'étend sous mes yeux. Quelle ivresse de se sentir Dieu le père et de distribuer des certificats définitifs de mauvaise vie et mœurs. Je trône parmi mes vilains anges, à la cime du ciel hollandais, je regarde monter vers moi, sortant des brumes et de l'eau, la multitude du Jugement dernier. Ils s'élèvent lentement, je vois arriver déjà le premier d'entre eux. Sur sa face égarée, à moitié cachée par une main, je lis la tristesse de la condition commune, et le désespoir de ne pouvoir y échapper. Et moi, je plains sans absoudre, je comprends sans pardonner et surtout, ah, je sens enfin que l'on m'adore!

[...] Ces nuits-là, ces matins plutôt, car la chute se produit à l'aube, je sors, je vais, d'une marche emportée, le long des canaux. Dans le ciel livide, les couches de plumes s'amincissent, les colombes remontent un peu, une lueur rosée annonce, au ras des toits, un nouveau jour de ma création. Sur le Damrak, le premier tramway fait tinter son timbre dans l'air humide et sonne l'éveil de la vie à l'extrémité de cette Europe où, au même moment, des centaines de millions d'hommes, mes sujets, se tirent péniblement du lit, la bouche amère, pour aller vers un travail sans joie. Alors, planant par la pensée au-dessus de tout ce continent qui m'est soumis sans le savoir, buvant le jour d'absinthe qui se lève, ivre enfin de mauvaises paroles, je suis heureux, je suis heureux, vous dis-je, je vous interdis de ne pas croire que je suis heureux, je suis heureux à mourir! (p. 763)

---

<sup>603</sup> « Attention, je ne m'accuse pas grossièrement, à grands coups sur la poitrine. Non, je navigue souplement, je multiplie les nuances, les digressions aussi, j'adapte enfin mon discours à l'auditeur, j'amène ce dernier à renchérir. Je mêle ce qui me concerne et ce qui concerne les autres. Je prends les traits communs, les expériences que nous avons ensemble souffertes, les faiblesses que nous partageons, le bon ton, l'homme du jour enfin, tel qu'il sévit en moi et chez les autres. Avec cela, je fabrique un portrait qui est celui de tous et de personne. Un masque en somme, assez semblable à ceux du carnaval, à la fois fidèles et simplifiés, et devant lesquels on se dit : "Tiens, je l'ai rencontré, celui-là." Quand le portrait est terminé, comme ce soir, je le montre, plein de désolation : "Voilà, hélas! ce que je suis." Le réquisitoire est achevé. Mais, du même coup, le portrait que je tends à mes contemporains devient un miroir » (p. 761).

Grâce à sa solution, Jean-Baptiste Clamence a de nouveau accédé à la puissance – cette fois du juge<sup>604</sup> – par le jeu – ici de la pénitence –, donnant celle-ci en partage sans en partager réellement les affres : ayant « encore trouvé un sommet, où [il est] seul à grimper et d'où [il peut] juger tout le monde », le juge-pénitent « règne enfin, mais pour toujours » (p. 762). Reste à savoir si, par ce règne, Clamence se compare à ceux que *Le mythe de Sisyphe* appelle les seigneurs de la pensée; si les raisons qui fondent sa puissance sont, autrement dit, fondées en raison.

### 3. 2. De haut en bas : les leçons de l'absurde

Nous avons amorcé le présent chapitre en soumettant Clamence, alors homme de toutes les réussites, à l'expérience de l'absurde. Que ce dernier ait été frappé sur le pont des Arts par le sentiment de l'absurdité, « singulier état d'âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue<sup>605</sup> », cela ne fait nul doute. Jusque-là, l'existence de l'avocat était remplie à ras bord, lui donnant d'abord l'impression d'être de plain-pied, c'est-à-dire ici d'avancer sur du solide, et lui procurant ensuite une sensation de plénitude qui l'a longtemps fait planer. Mais, des suites d'un rire venu « des eaux » (p. 714), le solide qui fondait son assurance se liquéfie. L'air d'aller de celui qui perd alors pied ne sera plus dès lors qu'erre d'aller – et Clamence d'errer,

---

<sup>604</sup> Ou Grand Inquisiteur, c'est-à-dire celui à qui, selon le récit d'Ivan dans *Les frères Karamazov* de Dostoïevski, l'on s'empresse de remettre une liberté trop difficile à porter. Clamence, qui, « sur les ponts de Paris, [a] appris [lui] aussi [qu'il] avai[t] peur de la liberté » (p. 759), a certes décidé « en catimini qu'il fallait la remettre sans délai à n'importe qui » (p. 760). Or, ce « n'importe qui » n'est nul autre que lui-même; Clamence, autrement dit, s'est lui-même démis de son ancienne liberté, mais à escient, c'est-à-dire dans le but sous-jacent de soutirer de cette punition un nouveau droit : « Puisqu'on ne p[eut] condamner les autres sans aussitôt se juger, il f[aut] s'accabler soi-même pour avoir le droit de juger les autres. Puisque tout juge finit un jour en pénitent, il f[aut] prendre la route en sens inverse et faire métier de pénitent pour pouvoir finir en juge. » Le résultat de cette nouvelle « liberté » ne diffère pas de l'ancienne, en ce que s'obtient ainsi de nouveau l'impunité – impunité de celui qui énonce la loi pour mieux s'y soustraire, se trouvant, du fait de cette énonciation, au-dessus de tous : « Vive donc le maître, quel qu'il soit, pour remplacer la loi du ciel » (p. 759), « l'essentiel [étant] de n'être plus libre et d'obéir, dans le repentir, à plus coquin que soi » (p. 760), c'est-à-dire ici d'obéir au coquin en soi.

<sup>605</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 227.

jusqu'à ce qu'il trouve une bouée, tremplin, croit-il, vers une ultime destination, dont il fera paradoxalement l'origine de la déroute. La « volonté d'arriver<sup>606</sup> », que Camus mettait en lumière dans *Le mythe de Sisyphe*, est en effet telle chez lui que, « le maillon » que son « cœur cherche[ra] en vain<sup>607</sup> » pour renouer une existence qui se défait désormais entre ses mains, il se persuade de l'obtenir au moyen d'un raisonnement. La boucle est ainsi bouclée, et sa puissance peut de nouveau triompher.

Or, ce raisonnement, loin d'asseoir sa puissance, l'enfoncera plutôt dans l'impuissance – impuissance à penser et à être en dehors du résultat qu'il obtient, et qui le prive par le fait même d'une certaine liberté. La raison en est que, parti lui aussi du climat déchirant de l'absurdité – qui « est au commencement » –, Clamence n'en suivra pas, à l'instar des penseurs auxquels s'attache l'essai sur l'absurde, les leçons jusqu'au bout; son raisonnement, faillant à la logique, ne parviendra donc pas chez lui non plus à « la fin » de l'absurde, qui est « cette attitude d'esprit qui éclaire le monde sous un jour qui lui est propre, pour en faire resplendir le visage privilégié et irremplaçable qu'elle sait lui reconnaître ». L'ancien avocat devenu juge-pénitent ne se rend même pas, contrairement auxdits penseurs, jusqu'à « ces lieux déserts et sans eau où la pensée arrive à ses confins<sup>608</sup> », lieux où les a conduits la perspective de la fin et au fini de laquelle leur pensée se confronte alors. Car la mort, bien qu'elle occupe ses pensées, demeure chez Clamence le grand impensé. Il y a, en ce sens, quelque incohérence à conclure à la trahison des leçons de l'absurde de la part de celui qui ne saurait même accéder au statut de penseur de l'absurde<sup>609</sup>. Mais l'absurde

---

<sup>606</sup> Voir note 334.

<sup>607</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 227.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>609</sup> Partant de ce que, répétons-le, « la mort est, comme telle, l'horizon de la pensée » (Marcel Conche, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 105), on pourrait même refuser à Clamence le statut de penseur tout court. Ce dernier a certes des

est également un sentiment. Un sentiment que Clamence éprouve d'abord, au moment où sa vie lui échappe, ne la comprenant plus, puisque n'ayant compris d'elle « que les figures et les dessins que préalablement [il] y mett[ait], puisque désormais les forces [lui] manquent pour user de cet artifice<sup>610</sup> ». Sentiment que Clamence, avons-nous dit, dépasse en le creusant, c'est-à-dire en cherchant à comprendre de quoi son existence retourne vraiment. Et sentiment auquel, à force de creuser, en retournant justement cette existence à l'envers, il trouve finalement une explication : la duplicité. Or, c'est cette volonté de tout expliquer par un principe unique qui permet l'examen de son raisonnement à la lumière de la pensée de l'absurde, qui enseigne, écrivions-nous en introduction de ce chapitre, l'impossibilité de réduire la vie à une unité. Certes, ce que Camus appelle la nostalgie d'unité fonde l'élan fondamental de la pensée qui interroge; c'est là « le désir profond de l'esprit<sup>611</sup> » qui, lorsqu'il « cherche à comprendre la réalité[,] ne peut s'estimer satisfait que s'il la réduit en termes de pensée ». Or, non seulement « que cette nostalgie soit un fait n'implique pas qu'elle doive être immédiatement apaisée », mais il s'avèrera également, au terme de sa démonstration, que ce besoin d'apaisement mène pour finir au suicide de la raison. Quand « l'essentiel » d'une démarche « est d'expliquer », résume Camus, alors « la nostalgie est plus forte [...] que la science<sup>612</sup> ».

Sachant qu'avec son raisonnement Clamence cherche essentiellement à expliquer sa chute, nous pouvons donc dire de lui aussi que la nostalgie a pris le pas sur la science. Car cette explication, loin d'être relative, prétend chez lui, comme chez les penseurs infidèles à l'absurde, à l'absolu. Or,

---

idées, idées auxquelles il a tôt fait de se rendre. Or, renchérit Camus dans le sens de Conche, « les idées sont le contraire de la pensée »; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 298.

<sup>610</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 229.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 252.

dans la perspective de l'absurde camusien, l'absolu, bien que tentant, est précisément ce qui ne saurait être atteint – ou alors uniquement au moyen d'un saut. L'homme absurde, pour sa part, « est peu disposé à sauter avant de savoir<sup>613</sup> » : « ce qu'il exige de lui-même, c'est de vivre *seulement* avec ce qu'il sait, de s'arranger de ce qui est et ne rien faire intervenir qui ne soit certain<sup>614</sup> ». Clamence pourrait rétorquer qu'il a trouvé la seule chose qui soit certaine, la duplicité humaine. Mais, fort d'une « métaphysique sceptique<sup>615</sup> » qui doute de toute présomption à la vérité, l'homme absurde répondrait que, loin de parvenir à un fondement, sa certitude est « sans fond<sup>616</sup> ». Ce sont ces deux certitudes, l'une croyant toucher le fond, l'autre sachant que le fond manque, que nous nous proposons ici de confronter, en montrant où la première concède à l'illusion et comment, partant, elle se confine à un tout qui ne peut être pourtant que partiel et partial. L'absolu, en ce sens, en même temps qu'il « suppose [...] l'escamotage et le recul de l'esprit<sup>617</sup> », escamote et fait reculer la possibilité même de vivre. La pensée limitée à laquelle s'en tient au contraire la seconde, si elle demeure dans l'incertitude quant au sens de la vie, est en effet ce qui renvoie l'être au temps de l'existence. Car l'absurde ne saurait, sans se contredire lui-même, constituer le fin mot de son histoire. S'il est indépassable en logique, il doit pourtant se dépasser<sup>618</sup>, et l'histoire lui fournit cette occasion. Ainsi, « le dernier effort pour [l'esprit absurde] est de savoir se libérer aussi de [ses] entreprises<sup>619</sup> » : « à ce moment, l'absurde, à la fois si évident et si difficile à conquérir, rentre dans

---

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>618</sup> « L'erreur de toute une époque, écrira Camus dans *L'homme révolté*, a été d'énoncer, ou de supposer énoncées, des règles générales d'action à partir d'une émotion désespérée, dont le mouvement propre, en tant qu'émotion, était de se dépasser. Les grandes souffrances, comme les grands bonheurs, peuvent être au début d'un raisonnement. Ce sont des intercesseurs. Mais on ne saurait les retrouver et les maintenir tout au long de ces raisonnements »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>619</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 299.

la vie d'un homme et retrouve sa patrie<sup>620</sup> ». Alors, « l'évidence abstraite se retire devant le lyrisme des formes et des couleurs<sup>621</sup> », celui des apparences.

### **À plusieurs absurdes, plusieurs sauts**

Il ne fait nul doute que Clamence ait expérimenté l'absurde, écrivions-nous précédemment. Cette affirmation, que nous maintenons, appelle toutefois certaines nuances et précisions. Car si l'avocat qu'il est alors est bien livré au divorce que provoque l'absurde, l'expérience que décrit *Le mythe de Sisyphe* et celle que subit le personnage de *La chute* ne se recoupent pas tout à fait. Ces deux expériences diffèrent en effet par leur contenu. La raison de cette différence repose, nous y avons fait allusion, sur la perspective de la fin qui inaugure dans l'essai sur l'absurde un questionnement sur le sens de l'existence. Or, Clamence est moins affecté par la perspective de la mort que par le poids de la faute; de sorte que, confronté à la contradiction que suppose l'absurde, il interroge plutôt le sens de son existence propre. Clamence ne se demande pas, autrement dit, ce que peut valoir une vie finie, mais bien ce que peut valoir sa vie fautive – et pour éviter lui aussi le désespoir du rien<sup>622</sup>, il élabore une solution, esquivant non pas à l'angoisse que suscite, chez les penseurs de l'absurde, la conscience de la finitude, mais à la honte que suscite chez lui la conscience de ses fautes.

---

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>622</sup> Chez Kierkegaard, par exemple, la question se formule dans ces termes : « “[...] si le vide sans fond que rien ne peut combler se cachait sous les choses, que serait donc la vie, sinon le désespoir?” ». À cette question, Camus répond : « Si pour échapper à la question angoissée : “Que serait donc la vie?” il faut comme l'âne se nourrir des roses de l'illusion, plutôt que de se résigner au mensonge, l'esprit absurde préfère adopter sans trembler la réponse de Kierkegaard : “le désespoir”. Tout bien considéré, une âme déterminée s'en arrangera toujours »; *ibid.*, p. 247. Adaptant le propos à la réalité de Clamence, nous pourrions dire que si, pour échapper à la honte personnelle, il faut immerger tous les êtres dans la faute, alors plutôt s'arranger de son désespoir. Ce que ce dernier, nous le verrons, refuse.

Ainsi, si Clamence ne pense pas l'absurde à proprement parler, c'est aussi qu'il n'expérimente pas tout à fait le même que celui de l'homme quotidien dans *Le mythe de Sisyphe*. Bien entendu, l'un n'entraîne pas forcément l'autre, c'est-à-dire que tout homme quotidien confronté au sentiment de l'absurde ne s'emploie pas systématiquement à le penser. Mais nulle autre base n'est plus propice à l'exercice de la pensée que celle de l'expérience. Cette expérience, concernant l'homme quotidien décrit par Camus, est celle qui, « sous l'éclairage mortel de cette destinée<sup>623</sup> », fait apparaître « l'inutilité » de ses efforts : rien de ce qu'il aura vécu ne résistera aux « sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition ». Cela ne veut pas dire qu'il doive alors renoncer à vivre – il n'y a pas de logique, défend d'abord Camus, depuis l'absurde jusqu'au suicide –, mais simplement s'abstenir de croire cette vie porteuse d'un sens qui transcenderait le fini – croire le contraire équivaut à un suicide philosophique que « rien n'amène en logique<sup>624</sup> », et que Camus pourfend ensuite. Cette croyance est précisément celle qui le portait : l'homme quotidien, avons-nous écrit, croyait implicitement que la vie allait le mener quelque part. Et c'est la privation soudaine de cette croyance, et du réconfort qu'elle supposait, qui rendra l'expérience de l'absurde particulièrement douloureuse, ce quelque part vers lequel il avançait n'étant rien d'autre que la mort. Le sens qui soutenait jusque-là son existence se trouvant démenti, l'homme quotidien se trouve conséquemment démun. Or, cette perte de sens justifie le rapprochement entre l'épreuve à laquelle est livré l'homme quotidien et celle que traverse Clamence. Car celui-ci, d'abord assuré comme celui-là « d'une vérité qui [lui] soit propre<sup>625</sup> », « ordonn[ant] [sa] vie » et « prouv[ant] par là

---

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 230. Adaptant encore une fois le propos camusien à la réalité de Clamence, nous dirions : « Sous l'éclairage [faux] de cette destinée, [la culpabilité] apparaît. » Et « aucune morale ni aucun effort » ne seront à ses yeux « justifiables devant les [basses] mathématiques qui ordonnent notre condition ».

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 259.



qu'[il] adm[et] qu'elle ait un sens », perdra lui aussi cette assurance, sous-tendue chez lui par son « excellence ». Que cette perte, contrairement au premier pour qui elle s'avère expéditive, soit pour ce dernier progressive, du fait d'une différence d'objet, n'empêche donc pas la similarité de l'expérience vécue par lesdits sujets. Cette expérience, c'est d'abord l'exil, soit l'éloignement d'un sens que l'on croyait détenir.

S'accrochant, depuis ce sens à la dérive, à un nouveau sens, Clamence s'apparente ensuite aux penseurs existentiels que déboulonne *Le mythe de Sisyphe*. « Parti[s] d'une philosophie de la non-signification du monde<sup>626</sup> », ceux-ci ont certes poussé l'absurde à un degré que n'atteindra pas celui-là, sa pensée revenant non pas sur elle-même mais sur lui-même, et venant, par conséquent, au non-sens de son existence particulière. Or, c'est l'aboutissement de cette démarche qui autorise ici leur comparaison, en ce que, tous, « il[s] fini[ssent] par [...] trouver un sens et une profondeur » à ce qui en était momentanément dépourvu. Dans la perspective de l'absurde, tous effectuent alors un « saut » : ils « prétendent à l'éternel, c'est en cela [...] qu'[ils] font le saut ». Dans cette mesure exacte, il est permis d'affirmer que Clamence rejoint l'attitude existentielle, qu'il appartient à cette « famille d'esprits, parents par la nostalgie, opposés par leurs méthodes ou leurs buts, [qui] se sont acharnés à barrer la voie royale de la raison et à retrouver les droits chemins de la vérité<sup>627</sup> ». Clamence, encore une fois, ne pense pas la raison contre elle-même, mais il pense certainement contre la raison, et par cet acharnement tordu il croit trouver la vérité. Cet aboutissement, issu d'une pensée qui s'humilie en se retranchant dans l'issue que lui offrent ses derniers retranchements, est

---

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 235.

donc chez lui aussi « d'essence religieuse<sup>628</sup> », en ce que, se détournant de la raison, il repose essentiellement sur l'espoir – espoir, ici comme là, de mettre fin à l'exil.

La parenté que nous tissons entre Clamence et les penseurs existentiels n'est toutefois pas plus parfaite que celle qui reliait Clamence et l'homme quotidien. Mais l'une et l'autre ne sont pas non plus absolument imparfaites, cette parenté se trouvant ainsi à mi-chemin entre identité et altérité. Car, si tous traversent le désert de l'exil avec l'espoir de parvenir à une oasis, ni cet exil ni cette oasis n'ont la même teneur pour chacun d'eux. Or, rappelle *Le mythe de Sisyphe*, « il y a plusieurs manières de sauter, l'essentiel étant de sauter<sup>629</sup> ». L'exil de l'homme quotidien commence avec l'apparition soudaine de la mort à l'horizon de sa trajectoire. Si ce dernier résiste alors à la tentation de la croyance, s'il abandonne, autrement dit, l'espoir de voir sa vie concrétiser un sens, il devient homme de l'absurde. S'il continue au contraire de nourrir cet espoir, nonobstant la réalité de la mort, il reprend sa place dans la chaîne, celle des illusions qui font écran à l'absurde. Il fait alors le saut, en ce qui le concerne, dans les illusions du quotidien, qui réduisent l'être à une fonction et le conduisent ainsi à grossir le nombre des « fonctionnaires de l'esprit et du cœur<sup>630</sup> ». Ayant lui aussi conformé son existence à un but, avant de voir ce but lui échapper, Clamence, structurellement parlant, suit la même voie que l'homme quotidien.

Or cette voie, bien qu'elle se caractérise pour l'un et l'autre par une unilatéralité horizontale, n'est pas aussi directe chez ce dernier. Car Clamence a fait détour par la pensée. Non pas encore cette

---

<sup>628</sup> « Cet espoir forcé est chez tous d'essence religieuse »; *ibid.*, p. 241. La certitude étant bien, au risque de nous répéter, le caractère de la foi.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 259.

pensée qui, au mitan de son existence, l'entraînera à faire retour sur lui-même, mais plutôt celle qui l'a élevé vers une certaine idée de lui-même. Si de cette idée a résulté la volonté de se déployer dans toutes les sphères de l'existence, elle résultait elle-même d'un rapport préalable à un tout particulier : Clamence a envisagé sa vie sous la forme d'une totalité, à laquelle il a donné la forme de l'excellence. La visée qu'il poursuit dépasse en ce sens le simple but fonctionnel de l'homme quotidien pour devenir projet existentiel, Clamence ayant moins voulu faire quelque chose « dans » sa vie que « de » sa vie. Mais au moment même où cette visée s'énonçait en pensée, celui-ci, fortement disposé au saut, croyait l'avoir déjà atteinte : à peine née, l'idée était aussitôt incarnée. Et de l'incarnation, l'ancien avocat sautait ensuite dans la consécration. S'étant lui-même porté à la tête de son idée, devenant *de facto* cette idée, celui-ci envisage son existence comme le lieu où s'actualise cet être. Dans cette perspective, l'idée n'est plus ce qui doit toujours se reconquérir, une mesure à l'aune de laquelle on revoit son existence, mais bien ce qui, une fois pour toutes, s'impose comme étant la vérité – d'où son assurance. Se plaquant sur le réel avec la force d'une vérité à laquelle il ne reste qu'à se rendre, l'idée devenait ainsi idéologie. Avant le retour à la pensée existentielle d'après *Le mythe de Sisyphe*, un détour par *L'homme révolté*, qui donne à voir la volonté de puissance sous-jacente à l'idéologie, paraît ici indiqué pour faire jour sur les lendemains qui déchantent chez Clamence, et mettre en lumière le saut qui sera alors le sien.

### **La révolte par l'absurde (de la puissance)**

Au fondement de l'essai sur la révolte, l'enjeu de la violence et de sa justification : la fin poursuivie, y demande globalement Camus, peut-elle et doit-elle autoriser tous les moyens? C'est le franchissement de ce pas entre justice et liberté, auquel l'essai oppose la notion de mesure, que s'autorise alors l'idéologie, qui non seulement revendique l'utilisation de la violence en vue de sa

fin, mais qui légitime de surcroît toute violence au nom de cette fin, la jugeant absolue. « Quand la fin est absolue, résume Camus, c'est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu'à sacrifier les autres<sup>631</sup>. » Au temps de l'absurde, la vérité que l'on croyait détenir, on se contentait de la démontrer<sup>632</sup>, c'est-à-dire de la donner comme preuve, preuve que l'on a raison en pensée et que l'autre, partant, a tort. Trente ans plus tard, on a remplacé l'explication par l'extermination. La vérité dont on est assuré, si l'on s'emploie encore à la démontrer théoriquement, on entreprend aussitôt de l'appliquer, et systématiquement. Ce sont toujours « des idées que l'on met en marche<sup>633</sup> », mais dont on se sert désormais pour marcher sur autrui, faisant de ces idées des preuves que l'autre, en plus d'avoir tort sur le plan de la pensée, est également dans le tort sur le plan de l'existence – d'où la nécessité de lui imposer ses raisons en le privant à jamais des siennes. Au temps des idéologies, le meurtre est bien, ainsi que l'affirme Camus d'entrée de jeu, « la question<sup>634</sup> ».

Ce temps, avons-nous montré au chapitre précédent, loin d'avoir pris fin sous l'ère clamencienne, a simplement changé de fin : si cette dernière ne vise plus l'avènement d'un type de société, mais celui d'un individu type, l'idéologie demeure, que l'histoire, non plus à terme mais dès à présent, doit faire triompher. C'est en vertu d'une même quête d'absolu transposée à l'horizontale que Clamence commet à son tour l'erreur de croire porté par l'histoire ce qu'il a lui-même reporté sur elle; chez lui aussi, l'idéologie « part de l'absolu pour modeler la réalité<sup>635</sup> ». Seulement, ce n'est

---

<sup>631</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 312.

<sup>632</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 298 : « La vérité qu'on croit détenir, on la démontre ». C'est là, selon Camus, le propre du roman à thèse, « qui le plus souvent s'inspire d'une pensée satisfaite ».

<sup>633</sup> Et qui sont, rappelons-le, « le contraire de la pensée »; voir note 609.

<sup>634</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 64.

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 317.

plus l'Histoire collective qui se trouve alors « dressée en objet de culte<sup>636</sup> », mais bien son histoire personnelle. Que la fin soit celle d'une consécration personnelle n'empêche toutefois pas Clamence de s'y rendre par toutes sortes de moyens. Il est possible, concède Camus aux idéologues de son temps, que la fin justifie les moyens. « Mais, leur demande-t-il aussitôt, qui justifiera la fin? À cette question, que la pensée historique laisse pendante, la révolte répond : les moyens<sup>637</sup>. » Or, il appert que ces moyens mis en œuvre, et par les possédés de l'Histoire et par le monomane de sa propre histoire, non seulement ne légitiment pas, mais délégitiment plutôt la fin. Car l'idéologie au nom de laquelle ils avancent carbure à la négation de l'autre – et que peut bien valoir une fin dont l'avènement suppose l'élimination de toute contradiction? Clamence, certes, ne poussera pas cette négation jusqu'au meurtre<sup>638</sup>. Mais il continue de considérer l'autre comme un sous-être, simple outil à usage personnel : un esclave au profit du maître. Moins physique que psychologique, sa violence n'entretient pas moins la servitude – dont Camus dira qu'elle « fait régner le plus terrible des silences », « tu[ant] le peu d'être qui peut venir au monde par la complicité des hommes entre eux<sup>639</sup> ». Ainsi, l'excellence que celui-ci croit porter, tout comme la justice au service de laquelle ceux-là croyaient se porter, « nie la liberté<sup>640</sup> ».

Or, ce qui est nié n'est pas ici la liberté tout court, mais uniquement la liberté d'autrui, eux-mêmes se permettant d'agir librement. Alors, de la même manière que « la liberté absolue raille la justice » chez les révolutionnaires, l'impunité totale dont bénéficie longtemps Clamence finit par railler son

---

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 312. « Cette maxime, écrit Paul Ricœur, suffit à départager l'insurrection de type essentiellement provisoire de la terreur installée, et à fonder "l'intransigeance exténuante de la mesure" »; Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 128.

<sup>638</sup> Bien que l'on puisse certainement, comme il le laisse lui-même entendre, l'accuser de négligence; voir note 517.

<sup>639</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 304.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 311.

excellence – car que peut bien valoir une excellence, ou une justice, qui s’appuie sur une liberté que l’on veut pour soi sans limites, mais dont on veut qu’elle soit pour les autres limitée? Ce ne peut être, nous l’avons vu, qu’une contrefaçon, et d’excellence et de justice. Les termes qui forment ces couples ne trouvant pas, « l’u[n] dans l’autre, leur limite », ils ne peuvent, de part et d’autre, être « fécon[ds] », soit générer du réel dans le langage de *L’homme révolté*. La raison de cette infécondité découle précisément de leur absoluité. D’abord simples objets de pensée, la justice ou l’excellence deviennent absolues à partir du moment où l’on saute dedans comme s’il s’agissait de la Vérité. Convaincu d’avoir atteint ce que l’on n’a pourtant que pensé, on fait alors un saut dans le temps, plaquant absolument sur l’histoire, grande ou petite, cette vérité unique qui devient dès lors unique réalité. Et, partant de cette « réalité », on peut ensuite s’autoriser toutes les libertés, les justifiant par leur adéquation avec la marche du monde. Qu’il soit conscient ou non, ce double saut ne relève pas moins d’une illusion, c’est-à-dire d’un détournement de la raison. Si la pensée historique élude la question de la justification des fins, c’est que, se la posant sérieusement, elle serait forcée d’admettre, comme le sera Clamence, non seulement que ses moyens ne justifient pas sa fin, mais aussi que cette fin, rattachée selon elle à l’histoire, y a été attachée par elle; elle serait contrainte de convenir de l’aspect autoproclamé d’une vérité qu’elle prête à l’histoire – ce qui ne serait pas encore en venir à la fausseté de cette vérité, ou à la nullité de cette fin, mais plutôt revenir de l’absolu qu’elle lui attribue. Sans ce retour au relatif, cette vérité autoproclamée s’apparente à une foi – foi placée non pas en l’histoire mais sur l’histoire, et qui pousse invariablement vers la théocratie de l’empire<sup>641</sup>.

---

<sup>641</sup> « Plaçant l’histoire sur le trône de Dieu, écrit Camus, nous marchons vers la théocratie »; « L’exil d’Hélène », *op. cit.*, p. 598. Chez Clamence, cette foi se révèle lorsqu’il avoue s’être senti désigné, « désigné personnellement, entre tous, pour cette longue et constante réussite » : « quand je vous aurai dit que je n’avais nulle religion, vous apercevrez encore mieux ce qu’il y avait d’extraordinaire dans cette conviction » (p. 709).

Si la raison a été détournée d'elle-même par cette foi « rationnelle », ou folie de la raison, c'est, nous l'avons vu, en vertu de la volonté de puissance qui s'est substituée à elle. D'où il ressort que, partant d'une idée absolue à laquelle ils ont par suite conféré valeur d'absolu, les révolutionnaires de l'Histoire et de l'histoire ont finalement privé autrui de sa liberté afin que règne en toute liberté leur propre conception des choses<sup>642</sup>. On peut donc dire d'eux tous que, « pari[ant] pour leur propre excellence », « ils se sont divinisés et le malheur a commencé : ces dieux ont les yeux crevés<sup>643</sup> ». Tant que dure leur aveuglement, ce malheur s'abat sur les autres. Mais dès qu'ils ouvrent les yeux, le malheur s'abat sur eux. Et c'est ainsi qu'il frappe Clamence. Car, comme le feront potentiellement ses coreligionnaires, ce dernier comprend que « l'absolu ne s'atteint ni surtout ne se crée à travers l'histoire<sup>644</sup> » – ou seulement au prix d'accommodements avec la vérité qui n'ont rien de raisonnable, parce qu'à la fois sans fondement et sans scrupules. Ce que lui donne à voir le retour de la vue, consubstantiel à un détour par la conscience, c'est ce avec quoi devront éventuellement vivre les révolutionnaires, soit les horreurs commises sur la base d'une erreur de perspective. Sa chute peut alors commencer; chute, d'abord, d'une vérité qu'il croyait incarner et qu'il découvre désincarnée, vide du fait qu'elle était remplie d'abstractions; chute, ensuite, sous la surface de cette vérité dont la grandeur affichée cachait en réalité la bassesse déployée. Si « au temps des idéologies, il fa[llait] se mettre en règle avec le meurtre<sup>645</sup> », ce que suggère la chute de Clamence, c'est que, au terme des idéologies, il faut se mettre en règle avec la méprise et les

---

<sup>642</sup> Justice absolue – laquelle, « pass[ant] par la suppression de toute contradiction [...] détruit la liberté » – et liberté totale – qui « est le droit pour le plus fort de dominer » – forment ainsi un cercle vicieux dont le vice repose précisément sur la puissance : « La révolution pour la justice, par la liberté, finit par les dresser l'une contre l'autre »; *L'homme révolté*, op. cit., pp. 307-308. Le choc entre excellence et impunité sera en effet terrible pour Clamence.

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 64.

méfais. Les lendemains qui déchantent inaugurent pour lui l'épreuve de la conscience malheureuse et mauvaise qui guette toute volonté de puissance – et dont *L'homme révolté* avait bien vu qu'elle n'augurait rien de bon, ni pour autrui ni pour soi.

En proie à cette difficile épreuve, Clamence se révolte. Faisant « volte-face » (p. 714) le soir du rire, ce dernier actualise d'abord l'étymologie du terme<sup>646</sup>. À compter de ce mouvement précis, il ne sera jamais plus le même. C'est que, à l'inverse d'une progression strictement horizontale, il emprunte alors le chemin de la conscience, donnant ainsi raison à l'assertion selon laquelle « la conscience vient au jour par la révolte ». Lui qui a longtemps vécu sous le couvert d'un certain aveuglement apprend à voir. Or, ce qu'il verra, ce n'est ni l'infortune d'une condition humaine qui le lie au temps, ni l'injustice d'une situation sociale qui le livre à autrui. Sa révolte, autrement dit, ne s'apparente ni à celle de l'homme absurde contre l'ordre du monde, ni à celle de l'homme révolté contre l'ordre des hommes : elle n'est ni métaphysique ni historique. Clamence, en effet, pas plus qu'il n'avait sous la fêrule d'un quotidien dont la conscience de la mort lui révèle la vanité, ne « marchait sous le fouet d[un] maître » dont la conscience lui révèle sa soumission : il était au contraire ce maître qui faisait marcher tout le monde, s'étant créé de toutes pièces un destin souverain. Sa révolte ne l'oppose donc pas à un maître, qu'il soit encore une fois métaphysique ou historique, mais à lui-même, en ce qu'il s'est fait maître de son histoire. Clamence, en d'autres termes, n'a personne à qui s'en prendre en dehors de lui-même. L'ordre auquel il s'oppose lui revient en propre<sup>647</sup> : c'est lui qui se l'est donné au moyen d'une volonté de puissance. En ce sens, sa révolte peut être dite post-historique, dans la mesure où elle procède d'un doute à l'égard de la

---

<sup>646</sup> « Le révolté, au sens étymologique, fait volte-face »; *ibid.*, p. 72.

<sup>647</sup> Ce n'est pas alors le monde qui le déçoit, mais lui-même.



légitimité de son règne dans et sur l'histoire – doute qui, à terme, le conduira à prendre la mesure de la fausseté et des fautes liées à une histoire qu'il a voulue triomphante.

Clamence se révolte donc contre lui-même. Sa révolte s'approche alors de celle que prône *L'homme révolté*, en ce qu'elle « fait le procès de la liberté totale<sup>648</sup> » – dont il a pour sa part largement profité. L'ancien avocat a en effet longtemps carburé à une liberté illimitée mise « au service de [ses] désirs et de [sa] puissance » (p. 758) et que, partant, il servait « à quiconque [le] contredisait ». Ceux et celles qu'il tenait ainsi dans sa dépendance pouvaient toujours contester son pouvoir; de cette sorte de contestation, Clamence s'accommodait le plus souvent, la tournant même à son avantage, dans la mesure où il est dans l'ordre que l'autorité du maître soit contestée. Mais quand, avec le rire, il est confronté à ce qui fait défaut à un règne qu'il croyait en tous points fondé, quand il se confronte à l'acuité d'un regard qui, sans elle, le confortait dans sa supériorité, le coup porte atteinte. En même temps que le glas de son ancienne vie, l'heure de vérité sonne pour lui. La sentence qu'il trouve au bout d'une existence menée en toute impunité, c'est ainsi son propre jugement : longtemps « juge des juges<sup>649</sup> », c'est-à-dire dieu vivant, Clamence devient juge de lui-même, s'accusant alors d'avoir échoué et failli à l'excellence qu'il voulait incarner. Ce jugement se fait critique quand, sous les raisons qui devaient fonder cette excellence, il trouve sa volonté de puissance, et moral quand, sous cette volonté de puissance, il trouve sa duplicité. Son imposture est totale, touchant autant sa pensée que son être : Clamence a erré sur toute la ligne<sup>650</sup>.

---

<sup>648</sup> Celle qui « autorise un supérieur à violer la frontière interdite » que constitue l'être de l'autre; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 304.

<sup>649</sup> Denis Salas, *Albert Camus, la juste révolte*, Paris, Éditions Michalon, coll. « Le bien commun », p. 81.

<sup>650</sup> Le résultat de cette erreur peut peut-être être porté au compte de la liberté absolue, dont Camus dit qu'« elle erre à l'aventure, ombre abstraite et malfaisante, jusqu'à ce qu'elle s'imagine trouver un corps dans l'idéologie »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 305.

Contrairement à l'homme absurde et à l'homme révolté, il ne prend donc conscience ni d'une exigence de liberté, ni d'un droit à la liberté, mais bien des manquements auxquels les droits et libertés qu'il n'a exigés que pour lui-même l'ont abonné; manquements à la vérité puisqu'il s'avère en réalité tout autre que ce qu'il prétendait être, et manquements à une vertu qu'il estimait impeccable et que les faits révèlent peccable. Aussi, le premier mouvement de la révolte ne l'entraîne-t-il pas à se redresser à l'instar des deux autres, mais plutôt à s'effondrer sur lui-même. Sa révolte, si elle « fracture [son] être<sup>651</sup> », ne l'aide pas « à déborder », car elle le laisse complètement divisé. Celui-ci ne se dépasse pas alors « dans un bien commun<sup>652</sup> », puisqu'il se soupasse pour ainsi dire, passant dans le sous-sol de son être, là où le mal lui appartient en propre<sup>653</sup>. De sa révolte ne naît donc pas une valeur qui vaut pour tous, mais une dévaluation qui ne vaut que pour lui.

En cela, la chute de Clamence survient bien au terme des idéologies. La « mystification propre à l'esprit révolutionnaire<sup>654</sup> » était de faire croire que le sens, s'il n'était pas aujourd'hui, allait nécessairement advenir un jour : il suffisait d'emprunter la direction unilatérale que l'on donnait à l'histoire pour y arriver selon un mouvement fatal. La vie, actuellement insensée, aurait à terme un sens retrouvé. Les valeurs étaient ainsi reportées à la fin de l'histoire, vers laquelle il convenait dès lors de se précipiter, et tête baissée, puisque le meilleur y était logé. Sur ce chemin tracé sur l'horizon, Clamence faisait un pas de plus en croyant pour sa part que son histoire était d'ores et déjà la consécration de sa valeur, c'est-à-dire de son excellence. Chez lui, la valeur ne se conquerrait

---

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>653</sup> « Le mal, écrit Denis Salas, n'est plus totalement extérieur au héros. Il est subrepticement entré en lui »; *Albert Camus, la juste révolte, op. cit.*, p. 87.

<sup>654</sup> *L'homme révolté, op. cit.*, p. 310.

pas dans le temps, mais était conquise dès à présent. Le royaume terrestre était autrement dit déjà acquis : ne restait plus que le bonheur d'y vivre. Or, ce bonheur, en même temps que s'effondre son royaume, s'évanouit du jour au lendemain. La raison en est que ni l'un ni l'autre n'étaient réellement fondés. Que « considérer l'histoire comme un tout qui se suffit à lui-même » revienne, comme l'écrit Camus, à « s'éloigner du réel<sup>655</sup> », c'est bien là ce que confirme l'histoire de Clamence. La mise en récit de cette existence vouée au temps de l'histoire donne ainsi à voir le sort que *L'homme révolté* annonce à toute idéologie en ce qu'elle confond volonté et réalité. Si la volonté finit par sacrifier au moins en partie la réalité, c'est que, tendue sur le temps, elle en vient à se substituer à elle : ce que l'idéologie veut voir, soit elle l'aperçoit au loin, comme chez les idéologues de l'Histoire, soit elle le tient déjà en mains, comme pour Clamence. Dans les deux cas, un même dérèglement de la perception issu d'une idée plaquée illusoirement sur le temps et prêtée paradoxalement au temps. Clamence est celui que le retour de la moitié éludée de la réalité force *a posteriori* à revoir ses *a priori*; celui à qui sont donnés à vivre l'envers et les revers d'une idéologie qui, dès qu'elle s'étend sur tout et à tous, trahit la bonne foi de l'idée d'origine.

Ne s'apparente toutefois pas automatiquement à de la mauvaise foi ce qui relève d'abord d'un certain aveuglement – que traduit ici plus la certitude que la volonté de voir clair. C'est de cet aveuglement que se remet progressivement l'ancien avocat, mais qui ne peut alors pas, à l'instar des enchaînés de la caverne platonicienne, se reprocher sa seule ignorance, puisque ce qui constituait à ses yeux l'horizon de son existence y avait aussi été projeté au moyen de sa volonté de puissance. Ce dont il doit revenir, c'est de cette « ivrognerie de l'âme<sup>656</sup> » qui l'a à son tour

---

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 319.

poussé dans une démesure devenue, par son refus de s'examiner, confortable<sup>657</sup>. Et, en revenant, celui-ci comprend qu'il n'était qu'une ombre s'agitant à la surface du monde. D'où ce constat qui s'applique également à lui : « qui se donne à cette histoire ne se donne à rien et à son tour n'est rien<sup>658</sup> ». Parvenu au bout d'une idée d'excellence dégradée en volonté de puissance, Clamence découvre qu'il n'est effectivement rien de ce qu'il voulait être. Si la volonté, en tant que moteur de l'action, s'avère nécessaire à tout projet, elle ne lui suffit pas. Car que reste-t-il au terme d'une volonté qui s'est seule déployée<sup>659</sup>? Rien, précisément, de ce que l'on avait d'abord voulu. La volonté en solitaire achève ainsi sa course sur un désert. Or, pire que rien, Clamence découvre qu'il est en réalité quelque chose puisque, pour parvenir à ses fins, il s'est fait contraire à sa visée : visant le plus-que-tout, Clamence, nous l'avons vu, a abouti dans le moins-que-rien. Ce que, au bénéfice de sa conversion, il confessera plus tard à son interlocuteur, l'ancien avocat en est d'abord convaincu : il est réellement, avant de l'être commodément, « le dernier des derniers » (p. 762). Cette impasse morale<sup>660</sup> que *L'homme révolté* envisage également comme conséquence de la divinisation de l'homme, et qui prend avec *La chute* le visage de Clamence, renvoie celui qui se voulait surhomme à son contrepoint exact, soit le dernier des hommes. L'absurde aux affres duquel celui-ci est alors livré n'entame donc ni les illusions naïves de l'homme quotidien, ni la soumission passive de l'esclave, mais bien la conviction, à la fois fausse et fautive, du puissant. Clamence, au terme de son vol, se heurte à la culpabilité d'une impunité montée sur le dos de l'innocence,

---

<sup>657</sup> « En 1950, la démesure est un confort, toujours, et une carrière, parfois »; *loc. cit.* De la même manière, Clamence dira de son « infirmité » en amour, « sorte d'incapacité congénitale à voir dans l'amour autre chose que ce qu'on y fait », qu'elle « était confortable », en ce que, « conjuguée à [sa] faculté d'oubli, elle favorisait [sa] liberté » (p. 723).

<sup>658</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 320.

<sup>659</sup> Et qui s'apparente alors au « déploiement sans limites de l'orgueil humain »; *ibid.*, p. 303.

<sup>660</sup> Que Sartre, dans sa « Réponse à Albert Camus », transforme en leçon de moralité, d'abord parce que la morale est alors le fait ou des bourgeois ou des belles âmes, mais non pas d'une conscience historiquement située; ensuite parce que cette transformation lui permet d'éluder la critique des raisons par la raison.

coupable à son tour d'avoir eu tort et vécu dans le tort. Et, des suites d'un bonheur sans fondement que sanctionne « la solitude la plus désespérée<sup>661</sup> », son malheur est sans fond. Exilé sans recours – car à qui s'en remettre quand on est seul au sommet? –, Clamence termine sa course dans un cri, le même « qui, des années auparavant, avait retenti sur la Seine » (p. 746) et qu'il n'avait alors pas alors voulu entendre : cela n'a pas de sens...

« L'absurde, écrit Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, naît de [la] confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde<sup>662</sup>. » Cet appel, fait d'un « désir de bonheur et de raison », est bien celui qui déchire l'avocat le soir du rire – « car j'ai été appelé réellement » (p. 735) – et auquel il devra dès lors « répondre ou du moins chercher la réponse ». Longtemps, pourtant, il cherchera moins à répondre qu'à repousser la question, pressentant déjà ce que sa recherche lui apprendrait à terme, à savoir que le bonheur et la raison, qu'il pensait avoir de son côté, étaient précisément ce à côté de quoi son règne passait, ce dont il se satisfaisait n'étant finalement que fumée<sup>663</sup>. Peut-être parce que trop longuement refoulé, l'appel de Clamence se transforme en cri le jour où, croyant voir un noyé, il chavire en mer. À ce moment précis de son histoire, sa révolte, qui avait jusque-là provoqué quelques sursauts de conscience, atteint son apogée : « c'est impossible », « c'est

---

<sup>661</sup> Partant de l'injustice sur laquelle débouche pour finir la révolte historique, Camus écrit ceci qui s'applique encore à Clamence : « À peine s'élance-t-elle vers la totalité qu'elle reçoit en partage la solitude la plus désespérée. » Comme celle-là, celui-ci n'aura alors « plus d'autre espoir que de rassembler, un à un, au long des années, les solitaires qui marchent vers l'unité »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 301.

<sup>662</sup> Où s'ajoutent ces lignes qui évoquent le drame de Clamence : « C'est cela qu'il ne faut pas oublier. C'est à cela qu'il faut se cramponner parce que toute la conséquence d'une vie peut en naître. L'irrationnel, la nostalgie humaine et l'absurde qui surgit de leur tête-à-tête, voilà les trois personnages du drame qui doit nécessairement finir avec toute la logique dont une existence est capable »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>663</sup> La puissance est bien une « fumée » (*L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 323) qui, lorsqu'elle se dissipe, n'offre que le spectacle de la désolation – spectacle auquel Clamence, qui y conduit son interlocuteur, voudrait que ce dernier se rende. Dans les termes du *Mythe de Sisyphe* : sa pensée « se nourrissait jusque-là de fantômes »; *op. cit.*, p. 234.

contradictoire<sup>664</sup> », s'écrie-t-il alors en creux, impossible et contradictoire que la hauteur de son excellence ait chuté si bas, dans les bas-fonds de l'exécration. Devant la contradiction entre la fin qu'il a donnée à son histoire et le dénouement qu'a pris cette histoire, sa révolte, conséquence de l'absurde, culmine : « elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse et que se fixe enfin ce qui s'écrivait sans trêve sur la mer<sup>665</sup> » ; « son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au cœur même de ce qui fuit et disparaît ». En ce qu'il reprend alors le chemin vertical de l'unité, Clamence se situe bien au terme des religions horizontales de l'histoire, auxquelles *L'homme révolté* reproche d'avoir, dans leur conquête de la totalité, sabordé l'exigence d'unité à l'origine de la révolte. Car « il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même<sup>666</sup> », part que, jeté dans le mouvement informe de l'histoire, celui-ci finit par négliger. Dans le cas de Clamence, cette part de lui-même, qui correspond à son idée initiale d'excellence, n'est pas issue d'une révolte – bien qu'elle ait nécessité, nous l'avons évoqué, un certain détour par la pensée. Il n'en demeure pas moins que cette idée a été dans le temps oubliée au profit de la puissance : de l'Un, il est devenu l'Unique, puis le Tout-puissant. Sa révolte, qui commence le soir où le rire effleure son excellence, culmine précisément quand cette puissance s'effrite complètement; elle ne se situe pas au commencement d'une histoire en révélant à l'être une part de lui-même qu'il avait jusque-là ignorée, mais succède au contraire à une histoire qui, ne sentant qu'elle, l'a finalement dévoyée. Ce que la révolte met au jour chez lui, ce n'est donc pas une « noblesse première<sup>667</sup> », mais bien une bassesse dernière.

---

<sup>664</sup> « “C’est absurde” veut dire : “c’est impossible”, mais aussi : “c’est contradictoire” »; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 239.

<sup>665</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 69.

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>667</sup> *Ibid.*, p. 79.

## Sauter dans le sens du Sous-Être

Or, de cette bassesse, Clamence aurait pu alors remonter jusqu'à l'idée d'excellence à l'origine de son projet existentiel, prouvant par là que « la pensée révoltée », « tension perpétuelle », « ne peut se passer de [...] mémoire ». De sa chute, il aurait pu autrement dit se relever. Mais il n'en fera rien, préférant au contraire s'enfoncer dans ses bas quartiers. Cette tension que suppose la révolte, Clamence, nous l'avons évoqué, s'empresse de la relâcher. Au moment où elle lance son cri le plus pur, sa révolte retombe ainsi aussitôt. Ce moment, jour de son baptême en mer, est celui où s'élève du fin fond de son être un immense « pourquoi? ». Si, avec cet ultime « pourquoi », tout ce qui avait commencé – soit une vie consciente – s'achève, c'est que cette question débouche alors sur un « parce que ». En même temps qu'il fait taire sa révolte, Clamence trahit donc l'absurde. Car répondre à l'absurde revient, dans la perspective camusienne, à faire le saut. Non seulement ce dernier se soucie moins au final « de transformer<sup>668</sup> », c'est-à-dire en l'occurrence de se transformer, que d'expliquer, mais cette explication est de surcroît d'une espèce particulière, puisqu'elle doit tout expliquer. « Je veux que tout me soit expliqué ou rien<sup>669</sup> », fait dire Camus à qui rencontre l'absurde. Mais, à ses yeux, la force de ce désir n'impliquait ni qu'il puisse ni qu'il doive être comblé. Or Clamence, brûlé du même désir, cherche précisément à le combler, passant sans transition de « cela n'a pas de sens » à « il faut que cela ait un sens ». « [L]e cri qui termine [son] itinéraire retentit de même façon<sup>670</sup> » que chez les penseurs existentiels : c'est le cri du désespoir. Et, de ce désespoir, aucun ne voudra s'accommoder. « Vivre sous ce ciel étouffant, concède Camus, commande qu'on en sorte ou qu'on y reste. » Clamence, qui désespère d'y vivre,

---

<sup>668</sup> Le souci de la révolte « est de transformer »; *ibid.*, pp. 69-70.

<sup>669</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 237.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 238.

se hâte donc, à l'instar des penseurs existentiels, d'en sortir. Car que « la raison [soit] impuissance devant ce cri du cœur<sup>671</sup> » ne l'empêche pas de l'étouffer à son tour avec une raison, son cri se résorbant finalement dans un « cela a un sens ». C'est ici que, comme eux, il effectue un saut par la pensée.

Toutefois, ce saut, s'il suppose le suicide de la raison, ne s'opère pas à l'identique. Sans lui, tous risquaient certes de se confiner au désespoir de l'insensé. Or, l'insensé auquel ils se heurtent n'est pas pour tous le même. Le désespoir de Clamence n'est pas en effet lié au fait que la vie se solde par la mort, mais plutôt au fait que sa vie se soit soldée par un échec. Son désespoir, répétons-le, ne résulte pas de ce que la fin de l'histoire impose au penseur existentiel, désespérant alors d'une existence malheureuse parce que vouée à l'anéantissement; il résulte au contraire de la fin qu'il a lui-même imposée à l'histoire, désespérant ainsi d'une existence malheureuse parce qu'ayant sombré dans le néant. Clamence, en d'autres mots, souffre plus du vivre mal que du mal de vivre. Il n'en demeure pas moins que cette souffrance se donne à vivre dans les deux cas par une contradiction. Mais cette contradiction ne se pose pas, encore une fois, dans les mêmes termes : si elle divise le penseur existentiel entre son désir de clarté et l'obscurité que découvre sa raison, Clamence est pour sa part divisé entre son désir d'innocence et la culpabilité que découvre sa conscience. De l'absurde que ce dernier expérimente, on ne peut donc dire qu'il se situe dans la « présence commune<sup>672</sup> » de l'homme et du monde, mais bien dans une présence à lui-même, le divorce qui est le sien ne reposant pas sur un écart entre « ce que veut l'homme » et « ce que lui offre le monde », mais entre ce qu'il a voulu et ce qu'il a obtenu.

---

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 240.



Que cette contradiction diffère en amont du fait d'un absurde inhérent à chacun n'empêche toutefois pas les rapprochements subséquents. D'abord, parce que, dans un cas comme dans l'autre, l'absurde, ou la contradiction, « est pour le moment le seul lien qui les unisse » – lien qui unit le penseur existentiel au monde, et Clamence à cette partie de lui-même dont son règne l'a coupé. Ensuite, parce qu'au cœur de cette contradiction gît un appel qui, s'il n'a pas la même visée, n'en a pas moins la même portée. Chez l'un et l'autre, cet appel trahit un aveu, l'aveu qu'ils sont dépassés<sup>673</sup>, celui-là par le cours de la vie en général, celui-ci par la tournure de son existence particulière; il traduit en ce sens un même désespoir d'incompréhension, un même « pourquoi? » éperdu qui « résonne au plus profond<sup>674</sup> » d'eux. À cet appel, enfin, tous deux répondent. S'ils y répondent d'une manière qui leur est propre – Clamence ne se disant pas alors : il faut que cette vie

---

<sup>673</sup> Et ce qui revient alors à l'ordre du jour, ce n'est plus la question du meurtre, mais bien celle qui, « il y a trente ans » (*L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 64), inaugurerait la réflexion sur l'absurde, soit la question du suicide – suicide et meurtre se rejoignent toutefois, étant les « deux faces d'un même ordre, celui d'une intelligence malheureuse qui préfère à la souffrance d'une condition limitée la noire exaltation où terre et ciel s'anéantissent » (*ibid.*, p. 67). « Se tuer, dans un sens, écrivait plus tôt Camus, [...] c'est avouer. C'est avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne le comprend pas »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, pp. 222-223. Dépassé en effet, Clamence songe bien à en finir, bien qu'il soit difficile de déterminer avec quel sérieux il le fait. Car il évoque d'abord le suicide sous le couvert d'une mauvaise blague : « Comment je sais que je n'ai pas d'amis? C'est très simple : je l'ai découvert le jour où j'ai pensé à me tuer pour leur jouer une bonne farce, pour les punir, en quelque sorte. Mais punir qui? Quelques-uns seraient surpris; personne ne se sentirait puni. J'ai compris que je n'avais pas d'amis. Du reste, même si j'en avais eu, je n'en serais pas plus avancé. Si j'avais pu me suicider et voir ensuite leur tête, alors, oui, le jeu en valait la chandelle. [...] S'il y avait une seule certitude qu'on puisse jouir du spectacle, cela vaudrait la peine de leur prouver ce qu'ils ne veulent pas croire, et de les étonner. Mais vous vous tuez et qu'importe qu'ils vous croient ou non : vous n'êtes pas là pour recueillir leur étonnement et leur contrition, d'ailleurs fugace, pour assister enfin, selon le rêve de chaque homme, à vos propres funérailles » (p. 730). Plus loin, par contre, lorsqu'il relate la mort du Christ – auquel on sent ici qu'il se compare –, son désespoir affleure : « Sachant ce qu'il savait, connaissant tout de l'homme – ah! qui aurait cru que le crime n'est pas tant de faire mourir que de ne pas mourir soi-même! – confronté jour et nuit à son crime innocent, il devenait trop difficile pour lui de se maintenir et de continuer. Il valait mieux en finir, ne pas se défendre, mourir, pour ne plus être seul à vivre et pour aller ailleurs, là où, peut-être, il serait soutenu. » Si le Christ est mort, c'est qu'il « n'a pu continuer » : « Et je sais, cher, ce dont je parle. Il fut un temps où j'ignorais, à chaque minute, comment je pourrais atteindre la suivante. » Car, « le malheur est qu'il nous a laissés seuls, pour continuer, quoi qu'il arrive, même lorsque nous nichons dans le malconfort, sachant à notre tour ce qu'il savait, mais incapables de faire ce qu'il a fait et de mourir comme lui » (p. 749). De ce manque de courage, Clamence disait plus tôt : « On meurt s'il le faut, on rompt plutôt que de plier. Mais moi, je plie, parce que je continue de m'aimer » (p. 731).

<sup>674</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 233.

ait un sens, mais bien : il faut que ma chute ait un sens –, ces réponses se rejoignent en ce qu'elles surmontent le non-sens au moyen d'un sens, en ce qu'elles offrent une issue à l'absurde. Ce qui les pousse sur cette voie, c'est ainsi une même volonté de guérir, c'est-à-dire « d'échapper à l'antinomie », non pas « de la condition humaine<sup>675</sup> » chez Clamence, mais bien de sa condition à lui. D'où il ressort que le saut, chaque fois, repose d'abord sur l'espoir de résolution de la contraction donnée à vivre, et suppose ensuite la résorption d'un des termes de l'équation dans l'autre. Là où le penseur existentiel, las de buter contre l'obscurité du monde, finit par renoncer à sa nostalgie de clarté, Clamence, las de porter le poids de sa culpabilité, finira par renoncer à sa nostalgie d'innocence. Pour que cesse enfin le scandale de la contradiction, c'est-à-dire de la dualité, ce dernier, à l'instar de Kierkegaard, « remplace son cri de révolte par une adhésion forcenée », « divinisé[ant] la seule certitude que désormais il ait », qui n'est pas pour lui « l'irrationnel », mais bien le contraire d'exceptionnel. L'un et l'autre s'inclinent ainsi devant une partie de ce qui fondait leur révolte; ils rendent, autrement dit, les armes. Derrière cette soumission définitive, une même « approbation dictée par le besoin de paix<sup>676</sup> » : « il s'agit de se réconcilier et, dans les deux cas, le saut y suffit<sup>677</sup> ». Or, cette réconciliation, précaire du fait qu'elle n'enraye pas complètement les poisons de l'angoisse et du jugement, entérine pour finir le divorce en retranchant la moitié de ce qui constituait l'équation. Ce qui s'ensuit ne peut alors être qu'une vie par procuration.

---

<sup>675</sup> De Kierkegaard, Camus dit qu'il « veut guérir » : « Guérir, c'est son vœu forcené, celui qui court dans tout son journal. Tout l'effort de son intelligence est d'échapper à l'antinomie de la condition humaine »; *ibid.*, p. 245.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 252.

Si l'appel, dans les deux cas, obtient réponse, c'est que le besoin de sens a été plus fort que la raison. Or, de cette raison, nous y avons fait allusion, Clamence et le penseur existentiel ne font pas le même usage. On pourrait même dire de Clamence qu'il se passe précisément de cet usage. Ainsi, le « sacrifice de l'intellect<sup>678</sup> » que Camus reproche à la pensée existentielle, ce dernier ne le consacre pas au terme d'un questionnement, quand, débouchant sur une impasse, la pensée fait de celle-ci l'ultime issue, perçant dans les murs absurdes une voie de sortie – c'est-à-dire ici une échappatoire. Il le consomme plutôt au moment où ce questionnement allait commencer. Clamence, encore une fois, coupe court à la réflexion : il ne se rend pas à l'échec d'une pensée butant contre l'irrationnel et faisant alors de cet échec la preuve d'une vérité, mais il précipite d'emblée sa pensée dans une vérité, celle de la duplicité, prouvant par là son échec. Sa pensée est moins humiliée qu'elle ne s'humilie elle-même, se rétractant au moment où elle entamait son déploiement. En ce sens, Clamence ne cherche pas comme les autres à comprendre quand il se heurte à la contradiction, mais s'épargne aussitôt cette peine. Il n'en demeure pas moins que celui-ci, comme ceux-là, escamote la raison et son désir de clarté par la volonté d'arriver, sautant finalement dans une explication qui confond clairvoyance et illumination. Le saut, écrit encore Camus, « mène la pensée à sa propre négation<sup>679</sup> ». Et la pensée de Clamence, bien qu'elle ne tende pas « à se surpasser dans ce qui fait sa négation<sup>680</sup> », se nie elle-même en se rabattant sur une raison – de telle sorte que, pour lui aussi, « ce dieu ne se soutient que par la négation de la pensée ». Que ce dieu dans lequel tous s'abîment varie n'empêche rien à l'affaire, puisque, « comme les suicides, les dieux changent avec les hommes ».

---

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 247.

Si le dieu de Clamence – ce « maître » qui a « remplac[é] la loi du ciel » (p. 759) – a changé d'aspect, c'est aussi qu'il ne le trouve pas au même endroit. À la différence dans la manière de sauter s'ajoute ainsi une différence dans le lieu du saut. Ce lieu se situe pourtant sur un même plan, soit le plan métaphysique de l'unité. Car, ayant obtenu le rien comme résultat du tout qu'il voulait être, Clamence, nous l'avons évoqué, se détourne de la totalité visée au profit d'une unité qui, dans le processus, s'est dissipée. Suivant la terminologie qui est la nôtre, nous disions que, s'étant d'abord propulsé à l'horizontale, il emprunte ensuite le chemin de la verticalité. Dans les termes de Camus : après avoir, comme l'Église, « mis l'accent sur l'histoire au détriment de la nature<sup>681</sup> », « revendiqu[ant] de plus en plus la puissance temporelle et le dynamisme historique », l'ancien avocat mise désormais sur la nature pour expliquer son histoire – alors que l'histoire devait jadis expliquer sa nature. Il inverse une fois de plus le raisonnement et renverse, ce faisant, l'ordre de sa puissance. Sa révolte se mue ainsi en révolution – entendue ici comme un changement radical de cap, Clamence procédant toujours par ruptures. Ce n'est plus alors l'unité qui s'obtient par le tout, en se transposant sur elle, mais au contraire ce tout qui résulte de l'un, transpirant en quelque sorte de lui. Toutefois, si cette révolution opère un changement de plan, elle revient en un sens au même point. Son règne, qui ne s'appuie plus sur sa raison initiale, rendue nulle parce que non avenue, s'appuie en effet encore sur une raison qui, le sous-tendant, le soutiendrait : de révolution en révolution, une même quête d'absolu.

---

<sup>681</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 318.

Cette raison initiale était son excellence. Mais, au vu et au su de ce que celle-ci dans l'histoire est devenue, l'excellence ne saurait plus fonder l'unité de son être, son histoire lui ayant finalement révélé qu'il n'était pas excellent, mais exécration. L'avocat aurait pu, d'une part, reprendre sa vie en main en reconnaissant avoir failli à cette excellence. Il aurait pu, d'autre part, remettre cette vie entre les mains de Dieu en embrassant le récit d'une chute causée par le péché originel. Or, le juge-pénitent ne fera ni l'un ni l'autre. Il se déleste certes du poids de son existence par la découverte d'une cause à l'origine de son hécatombe, mais cette cause n'est pas transcendante. S'il cherche lui aussi l'explication de l'être, il ne la trouve pas dans un au-delà, auquel il ne croit pas, mais plutôt dans un en deçà, qui constituera son unique croyance. Pour résumer l'attitude qui le caractérise, nous pourrions remplacer cette synthèse de l'attitude existentielle : « cela passe [...] la mesure humaine, il faut donc que cela soit surhumain<sup>682</sup> » par celle-ci : « cela passe ma mesure, il faut donc que cela soit sous-humain ». L'Un se conquiert toujours au moyen d'un saut, mais alors que les penseurs existentiels sautent en altitude, dans un principe supérieur transcendant l'existence, Clamence saute en « bassitude », dans un principe inférieur sous-jacent à l'existence. Ce saut débouche bien sur une métaphysique en ce que ce principe englobe tout, mais par-dessous et non plus par-dessus. De ce saut résulte un déterminisme, non pas surnaturel mais sous-naturel, dans la mesure où il émane des bas-fonds de l'être, la nature humaine étant ainsi faite qu'elle ne peut être que basse. Si la pensée de Clamence ne se surpasse pas dans ce qui fait sa négation, c'est qu'elle se soupasse dans le négatif de l'être. En d'autres termes : alors que la voie verticale conduit les penseurs existentiels à l'envol, elle conduit ce dernier au sous-sol. Son aboutissement n'est donc pas l'Être, mais le Sous-Être : « Il y a ainsi des dieux de lumière et des idoles de boue<sup>683</sup>. »

---

<sup>682</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 246.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 290.

## La mesure de la raison

« [C]e déterminisme, ces catégories qui expliquent tout, dit *Le mythe de Sisyphe*, ont de quoi faire rire l'homme honnête<sup>684</sup>. » Celui-ci, s'il est réellement honnête, ne saurait toutefois se contenter de rire. Car il sait que ces explications répondent pour la plupart à un même « appétit de conquête » et que cet appétit « se heurt[ant] à des murs qui défient ses assauts » fonde le désespoir de l'être<sup>685</sup>. Ou il connaît lui-même ces « nuits de Gethsémani<sup>686</sup> » – celles où « l'immense détresse est trop lourde à porter » –, ou son honnêteté est limitée. Or, s'il reconnaît avoir lui aussi rencontré la nuit, c'est « celle du désespoir qui reste lucide, nuit polaire, veille de l'esprit, d'où se lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui dessine chaque objet dans la lumière de l'intelligence », et non pas cette « nuit sombre et close que l'esprit suscite pour s'y perdre<sup>687</sup> ». L'homme honnête y voit une démission de la lucidité, qu'il refuse de son côté. Ce côté, cependant, lui appartient. Que l'on s'abandonne à la nuit de la pensée, il ne lui revient pas, autrement dit, de le juger<sup>688</sup>. Il juge simplement que la pensée, s'enfonçant dans l'obscurité, est alors forcée de se renoncer.

C'est donc moins le saut en lui-même qu'il critique que les moyens de l'effectuer. Ces moyens reposent d'abord sur l'espoir – espoir de percevoir, à travers les brumes de l'existence, une lumière, même noire, qui illuminerait tout. Cet espoir, l'homme honnête le comprend : « Pouvoir dire une

---

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>685</sup> Appétit d'absolu dont *Le mythe de Sisyphe* disait, rappelons-le, qu'il « illustre le mouvement essentiel du drame humain » (*ibid.*, p. 231), et dont *L'homme révolté* révélera tout le potentiel délétère.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>688</sup> « À ce degré, l'équivalence rencontre la compréhension passionnée. Il n'est même plus question alors de juger le saut existentiel. Il reprend son rang au milieu de la fresque séculaire des attitudes humaines. [...] À ce titre, tout reprend sa place et le monde absurde renaît dans sa splendeur et sa diversité »; *ibid.*, pp. 263-264.

seule fois : “cela est clair” et tout serait sauvé<sup>689</sup>. » Mais sa clairvoyance l’empêche d’y donner suite. Le suivre ne relève pas pour autant de la malhonnêteté, mais révèle simplement un pari. Devant ce pari qu’est alors le saut, l’homme honnête ne fait qu’objecter que le souhaitable n’est pas encore le vrai<sup>690</sup>; qu’il faille que cela soit ne signifie pas que cela *est*. Or l’être, c’est bien ce que l’on croit atteindre en sautant. L’espoir s’est au passage durci, dépassant l’ordre du pari pour rejoindre celui de la foi; on ne mise plus alors sur le souhaitable, mais on le tient pour vrai : il faut que cela soit, *donc* cela est. Si ces explications font rire l’homme honnête, c’est en raison de ce « donc » introduit sans transition<sup>691</sup> et dont il estime qu’il « est de trop<sup>692</sup> ». Substituant une vérité à un désir au moyen d’une conjonction qui ne prouve pourtant rien, elles sont, aux yeux de ce dernier, le fait d’une « raison aveugle<sup>693</sup> » qui « a beau prétendre que tout est clair », mais qui, faute de preuves, ne le convainc pas. Cette raison aveugle est le contraire de l’intelligence aux prises avec l’absurde; elle n’a « rien à voir avec l’esprit », dont elle nie la « vérité profonde qui est d’être enchaîné ». L’homme honnête s’arrête quant à lui à ce « qu’en effet cela passe [sa] mesure<sup>694</sup> ». De ce constat, il ne tire autrement dit aucune conclusion. Qu’il y ait quelque chose au-delà de cette mesure, cela n’est pas impossible – car qui est-il pour le savoir? –, mais, s’en tenant pour sa part à la raison, il n’est en mesure ni de le prétendre ni de s’y rendre.

---

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>690</sup> « Chercher ce qui est vrai n’est pas chercher ce qui est souhaitable »; *ibid.*, p. 247.

<sup>691</sup> Issu, autrement dit, d’une pensée de l’absolu, d’une « pensée sans médiations »; *L’homme révolté, op. cit.*, p. 308.

<sup>692</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 246.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 246.

Sa mesure est donc la raison. Précisément, la raison, « instrument de pensée<sup>695</sup> », constitue son instrument de mesure, entendu à la fois comme moyen de mesurer et manière d'être mesuré. L'examen de quelques pensées lui a certes révélé que ce moyen conduisait souvent à la démesure. Ainsi de Husserl, chez qui la raison « finit par n'avoir point de limites ». À l'opposé, Kierkegaard affirme, pourtant au moyen de la raison, « qu'une seule limite suffit à la nier »<sup>696</sup>. Mais s'agit-il encore de raison? Quand la raison sert de moyen, non plus de mesure, mais de transport – dans les deux sens du terme – vers une destination ultime, n'est-ce pas qu'elle s'est adjointe au passage la volonté d'arriver? La raison, arraisonnée par une telle volonté, n'est-elle pas alors vouée à déraisonner? Ce qui, dans le second cas, donne une raison qui se brouille avec elle-même, et dans le premier, une raison qui débrouille tout par elle-même. Or, « l'absurde ne va pas aussi loin ». Si, aux yeux du penseur absurde, il n'y a rien de tel que la Raison, il n'y a pas lieu de lui retirer toute noblesse avec la majuscule. Pour lui, « la raison est vaine et il n'y a rien au-delà de la raison<sup>697</sup> ». C'est la conjonction – le « et » et non le « donc » – qui permet ici la conciliation; ou la réunion qui équilibre les deux extrêmes : la raison ne peut ni tout, ni rien du tout<sup>698</sup>. Évoquant la vanité de la raison – « la fin de l'esprit, reconnaît-il avec Jaspers, c'est l'échec<sup>699</sup> » –, Camus donne raison aux penseurs existentiels qui admettent l'impuissance à connaître le réel contre la raison raisonnante, persuadée quant à elle de pouvoir le déchiffrer : « Exception faite pour les rationalistes de profession, écrit-il alors, on désespère aujourd'hui de la vraie connaissance<sup>700</sup>. » Mais, là où ceux-

---

<sup>695</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 252. En tant que tel, le concept de raison « n'en est pas moins aussi mobile que d'autres ».

<sup>696</sup> Pascal : « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison »; « Soumission et usage de la raison », fr. 213, op. cit., p. 153.

<sup>697</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 243.

<sup>698</sup> Encore Pascal : « Deux excès. Exclure la raison, n'admettre que la raison »; « Soumission et usage de la raison », fr. 214, op. cit., p. 153.

<sup>699</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 236.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 232.



ci croient pouvoir surmonter l'échec par le triomphe de la raison sur la réalité, ceux-là finissent par monter sur le dos de l'échec pour y asseoir la toute-puissance de l'irrationnel. Camus prend alors la défense de la raison, n'entérinant pas l'idée que l'échec de l'esprit consacre sa fin. Si échec il y a, il n'est pas total. Que l'esprit se heurte pour finir aux murs de l'absurde ne signifie pas que toutes ses conquêtes soient nulles : « Notre appétit de comprendre, notre nostalgie d'absolu ne sont explicables que dans la mesure où justement nous pouvons comprendre et expliquer beaucoup de choses<sup>701</sup>. » La raison n'est donc pas totalement vaine, qui peut saisir un certain nombre de choses. Mais elle ne saurait par ailleurs vaincre, c'est-à-dire se saisir de tout. D'un côté, la pensée s'incline dans un suicide logique qui réduit le réel à l'irrationnel; de l'autre, elle domine selon un abus de logique qui confond réel et rationnel.

De son côté, « l'esprit absurde a moins de chance<sup>702</sup> » : « le monde pour lui n'est ni aussi rationnel, ni à ce point irrationnel ». C'est que « le passage » de l'un à l'autre ne lui paraît, de part et d'autre, « pas évident<sup>703</sup> ». Il fait alors « intervenir la notion de limite et celle de plan » : tandis que les penseurs existentiels passent une certaine limite sur le plan de la pensée, les rationalistes passent directement du plan de la pensée à celui de la réalité. S'il refuse pour sa part de procéder à de tels sauts, c'est que l'absurde « ne vaut que dans un équilibre<sup>704</sup> ». Et cet équilibre se détruit quand l'un des termes impliqués dans la conjonction est absorbé par l'autre. Dans les deux cas, les ambitions de la raison, là en s'aveuglant, là en illuminant, s'avèrent démesurées. La raison s'achève ainsi –

---

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 243.

aux deux sens du terme – en outrepassant les limites<sup>705</sup>. Or, « l'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites<sup>706</sup> ». Pour ce faire, la raison doit maintenir, « arc-boutés l'un contre l'autre sans pouvoir s'embrasser<sup>707</sup> », les deux termes de l'équation qui se pose à elle, ou qu'elle s'est posée; pour que la raison, comme la révolte, soit mesure, ces deux termes, résume *L'homme révolté*, « doivent trouver l'[un] dans l'autre leur limite<sup>708</sup> ». À ce degré seulement, la raison, comme la révolte, sera féconde. Car la raison « a son ordre dans lequel elle est efficace<sup>709</sup> », qui est « celui de l'expérience humaine ». Ainsi conçue, la raison constitue l'instrument d'une pensée moyenne, relative, approximative – c'est-à-dire de la pensée de midi<sup>710</sup>.

La pensée de l'absurde s'apparente à cet égard à un scepticisme<sup>711</sup>. C'est ainsi que Camus la présente, bien que de manière allusive, la renvoyant au passage à une « métaphysique

---

<sup>705</sup> Maurice Weyembergh : « Le non-respect de cette opposition mène au suicide philosophique, au saut dans l'irrationnel qui hypostasie l'opacité, ou à l'illusion du rationalisme, qui réduit tout à une pseudo transparence »; « La tentation du "tout est permis" : Camus entre "détour" et "retour" », *op. cit.*, p. 72.

<sup>706</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 252.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>708</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 311.

<sup>709</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 244.

<sup>710</sup> Dans *Le mythe de Sisyphe*, Camus écrit encore ceci qui aurait pu être repris par *L'homme révolté* : « si je reconnais les limites de la raison, je ne la nie pas pour autant, reconnaissant ses pouvoirs relatifs. Je veux seulement me tenir dans ce chemin moyen où l'intelligence peut rester claire »; *ibid.*, p. 246. Nous soulignons.

<sup>711</sup> Ce concept n'est pas souvent employé s'agissant d'Albert Camus. Carlos Lévy, qui l'emploie lui aussi, avoue ainsi que « le scepticisme [...] semble mal convenir *a priori* à la personnalité d'A. Camus, qui a laissé le souvenir d'un homme chaleureux et passionné ». Renvoyant à l'entrevue de 1945 à *Servir*, il estime pourtant, dans un premier temps, que, « dans [son] refus du système, dans [sa] défiance à l'égard de la raison, il y a déjà quelque chose qui nous rapproche du scepticisme. À cela il faut ajouter que Camus eut comme professeur de philosophie et comme ami Jean Grenier, qui s'intéressa beaucoup au scepticisme antique et à qui nous devons une édition partielle des œuvres de Sextus Empiricus. Il paraît impossible que Jean Grenier n'ait pas initié son élève aux raisonnements philosophiques sceptiques, et, s'il est vrai que Camus lui-même ne se réfère pas souvent de manière explicite à ce courant philosophique, celui-ci l'influença sans doute beaucoup plus profondément qu'il ne le pensait lui-même. » Mais il va plus loin, posant dans un second temps que, sous la notion d'absurde, se trouvent « étroitement mêlées [...] les deux orientations du scepticisme antique, celle qui affirme le non-sens du monde et celle qui le considère comme une énigme ». « Si Camus, poursuit-il, avait uniformément défini l'absurde comme résultant de l'impossibilité provisoire de connaître le monde, sa position eût été très fragile. Mais la lecture attentive du *Mythe* montre qu'en réalité, il va au-delà des prémisses de sa propre doctrine et qu'il rejoint d'une certaine manière l'inspiration du pyrrhonisme primitif dans l'affirmation de la parfaite indifférence du monde. En d'autres termes, Camus prolonge le scepticisme par un nihilisme ontologique. » À partir de là, les pensées de Pyrrhon et de Camus divergent toutefois : « L'un et l'autre font

sceptique<sup>712</sup> ». Précisément, la pensée de l'absurde oppose scepticisme à toute métaphysique, entendue ici au sens d'un savoir ontologique, c'est-à-dire d'un savoir sachant l'être des choses. En ce sens, l'absurde n'est pas une réponse; ou alors, il répond à ceux qui croient avoir trouvé réponse. En ce sens aussi, la pensée de l'absurde est une méthode – méthode « d'analyse et non de connaissance<sup>713</sup> », cette dernière « impliqu[ant] des métaphysiques » qui « trahissent à [son] insu les conclusions qu'[elle] prét[end] parfois ne pas encore connaître ». Or, conclure, c'est bien ce que s'interdit la pensée de l'absurde. Partant de ce que, métaphysiquement parlant, « toute vraie connaissance est impossible », cette méthode met en question toute prétention contraire : la logique qui la meut est ainsi une logique interrogative. Revenant sur l'absurde dans *L'homme révolté*, Camus en fait « l'équivalent [...] du doute méthodique de Descartes<sup>714</sup> » – doute dont il ne se servira toutefois pas, contrairement à ce dernier, pour fonder la certitude du sujet pensant, pour

---

un même constat, celui de l'indifférence du monde, mais définissent différemment leur attitude à son égard. Le fondateur du scepticisme a cru trouver la formule du bonheur dans une inhumanité rendant l'homme aussi indifférent que le monde. Camus aurait pu parvenir à la même conclusion à partir de son idée de l'équivalence et de la multiplicité nécessaire des expériences, mais chez lui le nihilisme ontologique n'implique pas le nihilisme éthique. D'une part, en effet, la relation de l'homme à la nature est complexe, puisqu'elle est faite de "fraternité secrète" et de révolte, et, d'autre part, le surgissement existentiel instaure l'être humain comme seul créateur véritable, seul inventeur d'un sens éphémère, mais réel. » Or, Carlos Lévy souligne, à l'instar de plusieurs commentateurs, la difficulté de ce passage entre non-sens et exigence de sens : « c'est dans cette instauration d'un sens *ex nihilo* [...] que réside assurément la principale difficulté de sa pensée »; « Camus, demande-t-il, qui s'est montré si sévère pour ceux qui ont pratiqué "le saut" vers la transcendance, dans lequel il s'est refusé à voir autre chose qu'une abdication de la raison, ne saute-t-il pas, si l'on peut dire, de l'absurde à l'humanisme? », ajoutant pour finir qu'« il faut rendre cependant à Camus cette justice qu'il n'a jamais prétendu élaborer une doctrine et, à vrai dire, ce problème de cohérence philosophique est probablement l'un des secrets de sa réussite romanesque »; Carlos Lévy, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, octobre 2002, pp. 352-362, [https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_2002\\_num\\_1\\_3\\_2087](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_2002_num_1_3_2087). Nous verrons plutôt ce passage non pas comme un saut, mais comme une suite logique, dans la mesure, d'abord, où le scepticisme camusien n'en est pas un qui s'absolutise : au scepticisme, tel qu'il s'exprime chez lui, nul ne peut se tenir *absolument* sans se contredire lui-même, faisant alors d'une perspective une conclusion contre lesquelles il s'était pourtant élevé. C'est un moment de pensée qui ramène au temps de l'existence, où il fait certes bon vivre, mais où l'on ne vit pas toujours bien. Et c'est dans la mesure, ensuite, où le scepticisme contient une certaine réserve morale qu'il pourra par la suite s'en prendre aux « sauteurs » dans l'immanence, à ceux qui, de l'intérieur, posent un sens sur l'existence.

<sup>712</sup> Voir note 615.

<sup>713</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 227.

<sup>714</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 68.

fonder, en d'autres termes, l'être sur la pensée et remonter, ce faisant, jusqu'à l'Être de la pensée. Le doute chez lui « n'en finira pas<sup>715</sup> ».

Faut-il en conclure que tout à ses yeux soit douteux – ainsi que le laisse entendre Clamence : « Tant que vous êtes en vie, votre cas est douteux, vous n'avez droit qu'à leur scepticisme. [...] Pour cesser d'être douteux, il faut cesser d'être, tout bellement » (p. 730)? Camus ne le suggère-t-il pas lui-même dans *Le mythe de Sisyphe* quand, à l'assertion voulant que rien ne soit certain, il objecte que « ceci du moins est une certitude<sup>716</sup> » : « c'est avec elle qu'il [l'homme absurde] a affaire ». Ne tombe-t-il pas alors dans la contradiction qu'il évoque en recourant à la démonstration d'Aristote, soit celle d'une pensée qui, affirmant que rien n'est certain, affirme en même temps le contraire – il est certain que rien n'est certain –, se contredisant donc elle-même par l'affirmation de la certitude de l'incertitude? Et n'est-ce pas ainsi s'acheminer vers une conclusion par ailleurs repoussée, puisque là où il y a certitude, il ne saurait y avoir doute, même si cette certitude concerne pour finir le caractère douteux des choses? Non pas, car ce qui est alors affirmé, ce n'est pas que l'incertitude absolue est certaine – il n'est pas absolument certain que tout soit absolument incertain, posture intellectuelle qui serait intenable –, mais plutôt que la certitude absolue est incertaine : que rien ne soit absolument certain, voilà ce qui est certain aux yeux de l'homme absurde. La certitude qu'il exprime concerne encore une fois l'absoluité de la connaissance, confessant à ce sujet un doute : ce qu'il sait, c'est qu'il ne saura jamais absolument. Cette certitude est donc relative, relative à un doute dont elle ne se sépare pas; elle doute précisément de ce qui prétend être certain; son doute, autrement dit, porte sur l'*être* des choses. Mais celui-ci ne se reporte

---

<sup>715</sup> Voir note 28.

<sup>716</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 255.

pas sur l'ensemble des apparences, plongeant ainsi l'existence dans une obscurité absolument dense. Ce doute ne peut être à son tour que relatif, relatif inversement à certaines certitudes. Chez Camus, la conjonction doute-certitude « éclaire cette idée, féconde en rebondissements, que les convictions n'empêchent pas l'incrédulité<sup>717</sup> ». Elle donne à voir, en d'autres termes, que s'il n'y a pas connaissance absolue, il n'y a pas non plus ignorance totale – toutes deux étant, répétons-le, relatives, c'est-à-dire limitées de part et d'autre parce que limitées l'une par l'autre. De ce que la pensée de l'absurde conduise du doute à la certitude que rien n'est su dans l'absolu, il n'en faut donc pas conclure à l'absolu de l'incertitude – ce qui serait encore sauter. Sa conclusion est qu'il ne saurait y avoir, de l'absolu, aucun savoir; sa conclusion consiste encore une fois en un refus de conclure. L'échec sur lequel bute pour finir l'esprit constitue ainsi sa prétention à l'absolu, hors duquel échec la vie de l'esprit n'est pas pour autant finie. En ce sens, l'absurde, comme Camus n'a cessé de le répéter, a bien valeur de départ<sup>718</sup> puisqu'il renvoie à terme la raison à des limites entre lesquelles elle devra alors se tenir. Mais, c'est un départ qui vaut toujours de nouveau, en ce que la raison ne renonce pas aisément à sa présomption.

Car si pour Camus, comme pour Marcel Conche, la raison est exigence d'unité et de cohérence, il n'est pas rare que, suivant cette voie, elle finisse par devenir principe d'exclusion : « la raison, imposant la cohérence, écarte ce qui s'oppose au discours cohérent (de quelque nature qu'il soit [...]) : ce que l'on dit dans le cadre du discours cohérent [...] se trouve justifié, le reste non, et ceux qui sont capables de tenir le discours cohérent se considèrent comme, eux, justifiés, les autres ne

---

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>718</sup> D'abord dans la préface du *Mythe de Sisyphe* (*ibid.*, p. 219), puis dans l'introduction de *L'homme révolté* (*op. cit.*, p. 67), mais aussi dans « L'énigme » (*op. cit.*, p. 605).

l'étant pas<sup>719</sup> ». Et aux raisons qui s'opposent les unes aux autres répond l'affrontement des êtres, dressés les uns contre les autres<sup>720</sup>. La raison court ainsi le risque de l'orthodoxie. Sachant, comme l'écrit encore Conche, que « la paix ne peut se réaliser par le pouvoir de la raison », qui « rompt plutôt la paix profonde de la vie naturelle, et fait se lever la discorde des discours antagonistes », ne vaut-il pas mieux laisser la raison en plan, c'est-à-dire baisser la tête devant « cette condition où je ne puis avoir la paix qu'en refusant de savoir<sup>721</sup> »? Non pas, car ce serait alors renoncer à la clairvoyance. Mais si voir clair, « c'est voir tous les aspects du réel unis en un Tout cohérent<sup>722</sup> », l'entreprise de la raison peut-elle aboutir à autre chose qu'au conflit des interprétations? Que peut donc la raison? : c'est la question que pose en creux *Le mythe de Sisyphe*. Ses pouvoirs relatifs contribuent-ils à un quelconque progrès, ou conduisent-ils à une inexorable régression? Même si Camus ne répond pas explicitement à ces questions, le parcours effectué dans l'essai sur l'absurde permet, à rebours, d'esquisser une réponse.

### Démésure et déraison

La mise en branle de la pensée comme exercice de lucidité revient, dans cet essai, à la perspective de la mort : le spectacle de la fin inaugure le désir de voir clair. Ce qui ne veut pas dire que la vue était jusque-là embrouillée, ni que ce qu'elle voyait était faux, mais simplement que cette vision n'était pas totale. Or cette vision partielle, pour des yeux qui ne s'en sont pas encore détachés, constitue précisément un tout : ce que ces yeux voient, ils le tiennent pour unique réalité. S'ils ne

---

<sup>719</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 283.

<sup>720</sup> « La guerre, poursuit Conche dans ce qui pourrait se rapporter à l'idéologie telle que nous l'avons décrite, ne fait que réaliser la raison en abolissant réellement ceux dont le discours a déjà été logiquement aboli (mais comme, pour chaque parti, le discours de l'autre était logiquement aboli, c'est le succès, la victoire qui "montre" de quel côté était la raison). »

<sup>721</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 233.

<sup>722</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 268.

se trompent pas sur la réalité de ce qu'ils voient – car cette vision n'est pas douteuse –, ils se trompent en croyant, souvent inconsciemment, que la réalité s'y résume : ce qu'ils voient *est*, excluant de ce fait ce qu'ils ne voient pas. Ils ont tort, autrement dit, de présumer de l'être de cette réalité. Prenons l'exemple de Camus lui-même : aux premiers temps de son existence, celui-ci vivait au milieu des apparences, croyant qu'il n'y avait qu'elles parce que ne voyant qu'elles. La raison n'avait pas alors de raison d'être, puisque tout était là, justifié du simple fait d'exister. De cette justification implicite, nous l'avons vu, la lecture des *Îles* de Grenier privera le jeune Camus : les apparences ne fondent rien, elles ne font que passer. Mais, de ce que ces dernières ne sont pas ce qu'il avait cru qu'elles étaient, il ne conclut pas, nous l'avons vu aussi, à leur fausseté. Il les libère seulement du principe d'éternité qu'il leur avait inconsciemment attribué; il les restitue au temps auquel elles sont attachées. Il en résulte que les apparences ne se trouvent ni annihilées ni réifiées : les apparences demeurent puisqu'elles existent; elles conservent leur vérité qui est d'abord celle d'exister, et qui n'en vaut pas moins du fait de leur fugacité<sup>723</sup>. Il en résulte également que le savoir qu'il en a tiré n'est pas à ce moment annulé, ni ne le sera non plus au moment de l'absurde. Car le penseur absurde, bien qu'il commence à douter, sait encore certaines choses. Il sait justement l'existence du monde, du fait qu'il peut « le toucher<sup>724</sup> »; il sait aussi son existence

---

<sup>723</sup> Au contraire, affirme Marcel Conche, « ce qui compte est cela même qui va s'évanouir »; *ibid.*, p. 286. Ce que Camus confirme, écrivant dans sa préface aux *Îles* que les apparences « devaient périr et qu'il fallait alors les aimer désespérément »; voir note 170.

<sup>724</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 232.

propre, du fait qu'il peut « l'éprouver » : à la vérité des sensations « s'arrête toute [sa] science<sup>725</sup> ». Ainsi, la pensée de l'absurde « part d'un consentement au monde<sup>726</sup> ».

Or, ce consentement, cette vérité, qui sont premiers, sont précisément mis à mal par l'absurde qu'introduit dans l'équation la mort comme réalité. Cela ne veut pas dire que le oui initial est alors abandonné au profit de la négation, mais seulement que le consentement se transforme en questionnement. Il n'en demeure pas moins que, par ce questionnement, le tissu lisse des apparences se déchire : la pensée, en empruntant la voie de la verticalité, brise l'union originelle de l'être et du monde, freinant ainsi l'élan qui portait horizontalement celui-là vers celui-ci. Toutefois, le monde et l'être, dans la perspective camusienne, ne se séparent pas : ils s'appartiennent toujours, mais s'éloignent l'un de l'autre. Le divorce n'est pas complet, puisque l'absurde constitue leur nouveau lien. Ce lien qui les unit désormais n'en est plus un de communion, mais de contradiction; eux qui étaient en quelque sorte enlacés se découvrent enchaînés<sup>727</sup> l'un à l'autre par une contradiction, celle d'un monde qui « en lui-même n'est pas raisonnable<sup>728</sup> » et d'un être dont la pensée obéit à un désir de raison. Quelle peut être la raison de tout cela, c'est bien ce que se demande alors la pensée confrontée à la mort : que signifie une vie vécue sur l'horizon de la finitude? ce qui est là, et qui avant allait de soi, n'est-il que ça? Les apparences ne suffisent plus,

---

<sup>725</sup> Quant au savoir de ce que *sont* le monde et lui-même, il ne le détient pas : il a beau chercher de tous les côtés, il ne trouve « rien qui puisse [l']assurer que ce monde est à [lui] ». Le même constat s'applique à lui, dont il ne peut prétendre, par quelque côté qu'il se prenne, faire le tour complet : « ce cœur même qui est le [sien] [lui] restera à jamais indéfinissable », « pour toujours, [il] ser[a] étranger à [lui]-même ». Mais l'étrangeté du monde et à lui-même n'est pas pour autant radicale.

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 263. Le penseur absurde pourra bien dire que l'absurde figure « la première de [ses] vérités » (*ibid.*, p. 240), mais ce sera alors précisément sur le plan de la pensée, la vérité du monde précédant celle-ci sur le plan de l'existence; et c'est en partie l'admission des évidences sensibles qui le préservera de la tentation de l'abstraction, dont Camus estime qu'elle détourne de la concrétude, de ce qu'il appelle les vérités de chair.

<sup>727</sup> L'absurde « les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river les êtres »; *ibid.*, p. 234.

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 233.



qui devant ces questions se sont soudainement tues. Commence ainsi une exténuante quête, celle d'une pensée creusant dans tous les sens pour découvrir un sens à défaut duquel la vie paraît insensée. Or, au terme de cette quête qui, dans *Le mythe de Sisyphe*, prend l'allure d'une enquête, la pensée absurde, partant de ce que les raisons exhumées n'appartiennent pas à la raison, qu'elles s'apparentent donc à une déraison, affirme pour finir que ce qui est là n'a pas de raison d'être et que, si c'est une raison pour désespérer de l'*être*, ce n'est pas une raison pour désespérer d'être.

Le premier mouvement de la pensée consiste ainsi à se détourner du monde : parce que ce dernier n'offre que silence et indifférence au « pourquoi? » qui l'agite, parce qu'il ne comble pas le besoin de cohérence qu'elle abrite, la pensée entreprend de trouver réponse ailleurs, par ses propres moyens. Cela, bien entendu, est dans l'ordre des choses puisque, pour reprendre les termes de Marcel Conche, c'est en s'orientant-vers, et non plus -dans, que la pensée s'initie à elle-même – pensée étant ici l'opposé de la connaissance. Pour se déployer, la pensée doit se défalquer du monde<sup>729</sup>. Ainsi s'acquiert jusqu'à un certain point sa liberté. Ce point précède la rupture, à partir de laquelle la pensée est moins libre que libérée, libérée des chaînes qui la lient au monde et qui freinent son envol. Le risque qu'elle court alors est celui du retranchement. Du fait que le fini du monde ne satisfait pas son désir d'infini, la pensée risque en effet de rompre avec lui. Mais, au moment où elle se libère de sa dépendance au monde, la pensée, se déliant de ses ancrages, se déracine. Et parce que ce déracinement brise un premier équilibre, c'est-à-dire une co-appartenance, s'ensuit forcément un déséquilibre : l'effacement du monde la privant de repères, la

---

<sup>729</sup> Jean Grenier : « La connaissance proprement dite est [...] fondée sur du plein, de là sa certitude et sa marche en avant. Cela est du ressort de l'*esprit conquérant*. Mais l'*esprit réfléchissant* ne sait où s'appuyer, il est seul et l'on peut dire que rien ne le porte. [...] Le monde surnaturel ne s'ajoute pas à la Nature, il s'en défalque »; *Absolu et choix*, op. cit., p. 20.

pensée n'a plus de limites. En tournant le dos à ce qui la rend possible, la pensée s'ouvre à la tentation de l'impossible<sup>730</sup>; coupée de l'horizontalité, pure verticalité s'étendant à l'infini, elle se livre autrement dit à l'Absolu. L'absolu qui sourdait en elle – son désir de pénétrer –, et auquel s'opposait d'abord l'absolu du monde – son impénétrabilité –, s'absolutise en retranchant de l'équation le terme qui empêche sa résolution, la dualité que sous-tendait dans un premier mouvement l'absurde se trouvant ainsi réduite à une unité.

Si une première contradiction est alors surmontée – mais au moyen seulement d'un saut –, la pensée n'est pourtant pas au bout de ses peines. Car, cherchant en elle-même la voie vers cet Absolu, elle se heurte à une série de contradictions logiques internes – « cercle vicieux [...] où l'esprit qui se penche sur lui-même se perd dans un tournoiement vertigineux<sup>731</sup> » – sur lesquelles achoppe son raisonnement : « S'il fallait écrire la seule histoire significative de la pensée humaine, il faudrait faire celle de ses repentirs successifs et de ses impuissances<sup>732</sup>. » Or, *Le mythe de Sisyphe* montre bien qu'à cette impasse logique, peu demeurent. La pensée existentielle, si elle la reconnaît dans un premier temps, en fait pour finir la preuve de l'Absolu : « Puisque rien n'est prouvé, écrit Camus de Kierkegaard, tout peut être prouvé<sup>733</sup>. » Si le penseur existentiel voit un gain dans ce dénouement, celui-ci s'obtient aux yeux du penseur absurde par une deuxième perte : perte de la raison, après celle du monde, mais toujours sur la base des limites refusées. Poursuivre l'Absolu équivaut ainsi à pourfendre la lucidité, la pensée étant forcée, pour y accéder, de s'élancer hors

---

<sup>730</sup> « Possibilité de créer n'importe quoi, voilà bien encore l'esprit » : « virtualité pure »; *ibid.*, p. 23.

<sup>731</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 230.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>733</sup> *Ibid.*, p. 246.

d'elle-même<sup>734</sup>, de s'envoler vers un au-delà d'elle-même qui est aussi sa fin – dans les deux sens du terme. Car cet absolu qu'elle croit atteindre, elle n'y parvient qu'en continuant de sauter par-dessus les contradictions, contrevenant chaque fois aux limites de la raison et dépassant alors son ordre qui est celui, répétons-le, de l'expérience humaine. Or, dans cet ordre, auquel la pensée de midi réitérera la nécessité de se tenir pour être mesurée, « le mot tout n'a pas de signification<sup>735</sup> » : il est impossible « pour l'homme, rappelle Camus en s'appuyant sur Jaspers, de saisir la totalité, puisqu'il se trouve à l'intérieur de cette totalité<sup>736</sup> ».

Cette impossibilité n'a toutefois pas empêché ce dernier, ainsi que le lui reprochait *Le mythe de Sisyphe*, d'accéder à l'Un; c'est même elle qui autorise cet accès, Jaspers puisant comme Kierkegaard dans l'échec de la raison la preuve de la transcendance : « Ainsi l'absurde devient dieu (dans le sens le plus large de ce mot) et cette impuissance à comprendre, l'être qui illumine tout<sup>737</sup>. » Qu'une pensée, pourtant consciente de ses limites du fait de son ancrage intramondain, en vienne malgré tout à concevoir l'Un du tout, c'est bien le fait d'une illumination. Rien n'interdit encore une fois ce saut, seuls les moyens de l'effectuer sont questionnables en ce qu'ils reposent sur un « donc » qui ne va pas de soi. Ou plutôt qui va justement de soi, provenant d'un soi qui, après avoir sauté, oublie que ce « donc » qui lui a servi de tremplin a été posé par lui : la pensée, en s'unissant à son objet, perd de vue le chemin parcouru au profit de la seule fin. « Les discours,

---

<sup>734</sup> Si « l'idée d'Absolu », selon Jean Grenier, « constitue le fondement même de toute pensée », celui-ci, qui « est ailleurs », « ne peut être atteint que par un acte transcendant de notre pensée, acte par lequel en constatant la relativité de toutes choses elle perçoit un manque ». Et de ce qui paraît manquer, elle s'élance alors vers ce qui comble, ou comble autrement dit les lacunes : comme pour la philosophie pascalienne, « elle part d'une rupture, elle va vers une union »; *Absolu et choix*, op. cit., pp. 6, 104, 9.

<sup>735</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 315.

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>737</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 241.

écrit Marcel Conche, atteignent la cohérence par la particularité [...], mais, en même temps, en méconnaissant cette particularité [...], et en se croyant universels<sup>738</sup>. » Or, cette provenance particulière, si elle n'invalide pas toute recherche de vérité – car l'approche du vrai se fait à partir de soi –, en met à mal le caractère absolu : si l'Absolu est « un être libéré de tout lien<sup>739</sup> », ne se trouve-t-il pas relativisé par le lien qui y conduit et qui est celui de la pensée? Mais ce qui s'atteint par la pensée ne saurait alors être l'Absolu, puisque forcément relié à la pensée; ce ne peut être qu'un absolu relatif parce que relatif à soi, un absolu partial au sens où « je » y prend part. D'où il ressort que l'Absolu résulte de l'absolutisation d'un absolu particulier. Le Tout ainsi obtenu suppose encore une fois un aveuglement sur soi. Car « l'esprit qui affirme l'unité totale [...] prouve par son affirmation même sa propre différence et la diversité qu'il prétendait résoudre<sup>740</sup> ». Dans cette optique, franchir « le gouffre qui sépare le désir de la conquête<sup>741</sup> » ne signifie pas conquérir l'Un, mais bien contourner la dualité que sous-tend l'acte de penser – il y a l'objet pensé et le sujet pensant – par l'effacement de soi dans l'Un. Conclure, aboutir, revient ainsi à s'égarer en chemin.

Cet égarement est de double nature car, s'il touche les modalités de la pensée, il concerne également l'objet pensé. Poser l'Un, l'être des choses, c'est en effet ramener leur diversité à un principe unique. Or, outre que la pensée doive pour cela se soustraire de l'équation, elle ne parvient à terme, c'est-à-dire à sa conclusion, qu'en soustrayant de cette équation ce qui en empêche la résolution – les contradictions s'avérant ainsi plus souvent éludées qu'élucidées. Si le propre de la philosophie est, comme l'écrit Marcel Conche, « de penser tout en un<sup>742</sup> », ce qu'elle obtient n'est pourtant pas

---

<sup>738</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 281.

<sup>739</sup> Jean Grenier, *Absolu et choix*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>740</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>741</sup> Voir note 437.

<sup>742</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 261.

le tout-en-Un, ou l'Un du tout, puisque que de ce tout a finalement été retranchée une partie de ce qui le constitue. L'Un, en plus d'être partial, est donc partiel, en ce qu'il se résume à la moitié du tout : c'est une partie dont on a fait un Tout. La pensée pourra certes poser le résultat de la réduction à l'unité qu'elle a opérée comme valant absolument, ou mieux hiérarchiquement, mais ce ne sera alors rien d'autre qu'un « subterfuge<sup>743</sup> », un « tour pathétique de jongleur<sup>744</sup> », à qui l'effet masque les faits. La vision de l'Un, dans la perspective camusienne, implique ainsi une double illusion d'optique : celle qui consiste à ne plus voir que ce que l'on veut voir et dont on ne voit plus qu'on le voit aussi parce qu'on l'a voulu. L'agent de ce passage direct, celui qui permet au désir de la pensée de franchir les apories pour parvenir à ses fins, c'est-à-dire de s'achever dans une unité, est en effet toujours la volonté d'arriver – dont Camus disait qu'elle suffit à tout<sup>745</sup>, soit ici à faire d'une vision la seule réalité qui vaille. « L'illusion, résume Marcel Conche, est dans la volonté même, d'une certaine façon elle est la volonté, comme volonté d'immobiliser, de fixer, de faire valoir les choses en dehors de l'apparence, [...] de les arracher à l'éphémère pour les faire durer au-delà de leurs limites, voire leur conférer une sorte de subsistance en elles-mêmes et par elles-mêmes » ; « volonté voulant ce qui est fixe, ce qui semble solide, stable, constant » ; « volonté profonde, mais profondément malade, de donner à la vie une assise stable, de fonder la vie qui fuit de toutes parts<sup>746</sup> ».

---

<sup>743</sup> Du renversement inhérent à la pensée de Kierkegaard, Camus écrit : « C'est ainsi que, par un subterfuge torturé, il donne à l'irrationnel le visage, et à son Dieu les attributs de l'absurde : injuste, inconséquent et incompréhensible » ; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 245.

<sup>744</sup> *Idem* de Chestov, qui « présuppose l'absurde, mais ne le démontre que pour le dissiper » : « cette subtilité de pensée est un tour pathétique de jongleur » ; *ibid.*, p. 243.

<sup>745</sup> Voir note 334.

<sup>746</sup> Marcel Conche, « L'apparence », *op. cit.*, p. 286.

Si la volonté prend une fois de plus le relais de la raison, ce n'est pas cette fois pour se surimposer aux choses, mais plutôt pour soustraire celles-ci des seules apparences, la pensée, poussée par le désir de répondre au « pourquoi » de l'existence, cherchant à remonter à ce qui les précède et les explique. Là où cette volonté veut arriver, c'est au fondement de l'existence. Et là où elle arrive, ce n'est plus alors à une idéologie posée sur le temps, mais à un idéalisme soustrait au temps, la pensée voulant moins donner que dénicher sens. Les apparences n'ayant en soi pas de sens, il faut *donc* que, derrière elles, se trouve leur en-soi. Or, loin de se traduire en preuve, ce « donc » trahit d'abord une insatisfaction à l'égard des apparences : ce qui est là et qui passe n'est pas suffisant. La raison de cette insuffisance repose précisément sur la notion de passage que supposent les apparences, et qui fait qu'au tout de l'existence succède fatalement le rien (du tout) : une telle absence au bout de tant de présence<sup>747</sup>, cela semble absurde. Ce à quoi s'oppose la pensée de l'être, c'est au temps en tant que principe d'écoulement et de dissolution. Si la pensée dépasse cette opposition, l'insatisfaction première devient refus, et ce qui est alors refusé revient toujours au même, à savoir le muable, le mouvant, le fugace, tout ce qui apparaît et appartient au temps. Contre le vide à venir que la pensée a fait entrer dans son existence, celle-ci pose donc, à l'ombre du devenir, dans les coulisses du temps, la vérité de l'Un, de l'Être, qui rescaperait l'existence du néant<sup>748</sup>. Par cette réduction, la pensée obtient le Sens de l'existence. Et à ce prix seulement, s'obtient sa réconciliation.

---

<sup>747</sup> Encore Pascal : « Chacun est un tout à soi-même, car, lui mort, le tout est mort pour soi. Et de là vient que chacun croit être tout à tous » ; « [Pensées mêlées 3] », fr. 547, *op. cit.*, p. 369.

<sup>748</sup> On pourrait rétorquer que cela est dans l'ordre des choses, que la recherche du fondement de ce qui est doit nécessairement se faire à l'écart de ce qui devient, l'origine se trouvant forcément en amont du temps. Or, ce n'est pas la recherche que conteste le penseur absurde, mais bien son aboutissement. Cette recherche, à laquelle il s'est lui aussi adonné mais dont il est revenu bredouille, il s'étonne de voir qu'elle ait, chez d'autres, porté fruit. Que la pensée se persuade d'être arrivée à terme, c'est-à-dire d'avoir traversé les apparences jusqu'à l'en-soi des choses, voilà ce dont le penseur absurde ne saurait être convaincu.

## La raison (ou vérité) dans la réunion

Cette réconciliation, le penseur absurde ne saurait l'accepter : pour lui, en effet, « il s'agit de mourir irréconcilié<sup>749</sup> ». Ce qui s'exprime ici est un vœu de lucidité : « il ne veut faire [...] que ce qu'il comprend bien<sup>750</sup> ». Mais « on lui assure que c'est péché d'orgueil ». Alors, « si c'est là son orgueil, [il] ne voi[t] pas de raison suffisante pour y renoncer<sup>751</sup> », le désir de savoir étant « le seul péché dont [il] puisse sentir qu'il fait à la fois sa culpabilité et son innocence<sup>752</sup> ». S'il y a orgueil, il n'est pas démesuré, puisque ce désir se mesure précisément à ce qui peut être su. Innocent dans son élan<sup>753</sup>, le désir devient coupable quand il s'assure d'avoir trouvé – coupable alors seulement de prendre ses visées pour des réalités. Or, c'est ce dont s'abstient le penseur absurde. Comment pourrait-il en être autrement, sachant qu'au terme de ses recherches il en est venu à un non-savoir : à la question du sens de l'existence, il n'a pas, lui, trouvé réponse. Et comment l'aurait-il pu, puisqu'il ne comprend « qu'en termes humains<sup>754</sup> »? C'est-à-dire dans les termes d'une pensée limitée, limitée par ce monde auquel elle est enchaînée, limitée par la mort à laquelle elle est liée, la condition humaine n'étant humaine qu'à condition de sa mondanité et de sa mortalité. C'est à cette conditionnalité que ne veut pas se limiter la pensée existentielle, et c'est ainsi qu'elle dépasse les limites de ce qui peut être humainement su. À ce prix, la pensée acquiert la paix de l'âme. Mais ce prix, aux yeux du penseur absurde, s'avère trop cher payé. En frais de raison, d'abord, mais aussi en frais d'existence.

---

<sup>749</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 257.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>752</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>753</sup> « Tous les hommes, dirons-nous avec Aristote, désirent naturellement savoir. »

<sup>754</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 254.

Si la pensée se satisfait difficilement des apparences, c'est que celles-ci, qui s'écoulent, s'opposent à son désir de durée. Ce désir, le penseur absurde ne le nie pas, dont la force absolue forme avec l'absolu de la mort l'un des nombreux couples de l'absurde. Il présume seulement, au début de son examen, que le vrai ne coïncide pas forcément avec le désiré : que le fini, autrement dit, contredise son désir d'infini ne signifie pas pour lui qu'il puisse être transcendé. Or, ce que lui révèle cet examen, c'est que l'accès au vrai, ici à l'être des choses, dépasse nommément l'ordre du désir, le désir s'étant au passage durci en volonté. Si la pensée finit par prendre ses désirs pour des réalités, c'est au moyen de la volonté : ce qu'elle désire, elle veut l'avoir déjà l'atteint. Le saut supplée encore une fois à la raison, laissée en plan sur la base de ses limites, parce que limitée précisément à la contradiction. Les moyens déployés en vue de cette fin ne lui semblent donc pas raisonnables, dans la mesure où ils surmontent la contradiction du fini par un saut qui n'est pas fondé en raison, mais que fonde plutôt le vouloir, la pensée voulant (pouvoir) s'en passer. Mais, pour le penseur absurde, vouloir n'est pas encore pouvoir. Car ce que la pensée veut, elle ne le peut qu'en prenant congé d'une moitié de la vérité, le fini se trouvant ainsi moins transcendé qu'évacué. Ce qu'elle atteint alors n'est pas tant le vrai que ce qu'elle tient pour vrai, ce qu'elle veut que le vrai *soit*, et dont elle a fait un Absolu duquel le reste est exclu. L'élection à laquelle elle procède résulte, partant, d'une double exclusion : après s'être retranchée du monde pour s'adonner à elle-même, la pensée retranche de l'objet qu'elle s'est donné tout ce qui contredit sa volonté d'unité. Ne trouvant pas de réponse au moyen de la raison, la pensée saute dans la réponse de son choix, faisant ainsi de ses raisons l'expédient de la raison.



Si les raisons alors invoquées ne suffisent pas au penseur absurde, c'est qu'elles ne satisfont pas sa raison : à ses yeux, « il n'y a point ici de certitude logique<sup>755</sup> ». S'« il est toujours aisé d'être logique<sup>756</sup> », il s'avère en effet « presque impossible d'être logique jusqu'au bout », c'est-à-dire d'avancer « dans la seule lumière de l'évidence » : « c'est ce qu'[il] appelle un raisonnement absurde ». Le cheminement parcouru dans l'essai montre que la difficulté repose sur le fait que la logique n'a pas de bout, la suivre jusqu'au bout signifiant par conséquent ne jamais aboutir. Et le penseur absurde n'a de fait abouti à aucune Vérité. La cherchant depuis la rencontre avec « l'évidence qui l'a éveillé<sup>757</sup> », soit « [sa] nostalgie d'unité, cet univers dispersé et la contradiction qui les enchaîne », il n'a fait que se heurter à une succession de contradictions. La logique n'a pas de bout, ou plutôt : son aboutissement est la contradiction. La contradiction logique est indépassable, c'est-à-dire qu'elle ne se dépasse qu'en renonçant à la logique. C'est ce que le penseur absurde appelle alors un suicide philosophique, qui « lui propose un dénouement où toutes les contradictions passées ne sont plus que des jeux polémiques ». Ce dénouement, il le refuse d'abord par fidélité à la vérité de sa première évidence : « s'[il] juge qu'une chose est vraie, [il] doi[t] la préserver<sup>758</sup> ». Son raisonnement devra ainsi procéder de la vérité de l'irréconcilié. Or, ce que ce raisonnement découvre à terme, c'est que les contradictions subséquentes sont tout aussi irrésolubles que la première : la vérité qu'il doit alors préserver est celle de l'irréconciliable. Voyant que la solution apportée au problème des contradictions équivaut à « escamot[er] par cette solution

---

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 240 : « la première et, au fond, la seule condition de [ses] recherches, c'est de préserver cela même qui [l']écrase, de respecter en conséquence ce qu'[il] juge essentiel en lui ». Dans les termes de Marcel Conche : « Il ne faut pas revenir sur ce qui nous a paru vrai au nom de ce que la totalité doit être, mais, au contraire, former ou modifier notre idée de la totalité en fonction de ce qui nous a paru vrai » ; « L'apparence », *op. cit.*, p. 267. C'est là une définition possible de la gauchissure camusienne de la pensée.

même un des termes du problème », le penseur absurde conclut que « leur vérité [...] est de ne point être satisfaites<sup>759</sup> ». Voyant, autrement dit, qu'il n'y a d'au-delà de la contradiction que pour une pensée qui ne s'en tient pas à ce qui la limite, il se rend à ces limites et revient ainsi à la raison.

Mais cet aboutissement – dans la contradiction de l'absurde ou dans les limites de la raison – n'en est pas tout à fait un dans la mesure où le jeu, que l'on voulait fermer, se trouve alors rouvert. Le penseur absurde, pas plus qu'il n'est parvenu à ce qu'*est* le vrai, ne termine son parcours en disant que rien n'est vrai. Il restitue plutôt aux deux termes qui forment la contradiction leur vérité propre : il y a la vérité de l'être et du monde qui explique que celui-là, « pourtant dans le monde<sup>760</sup> », ne se sente pas « *au monde* »; il y a la réalité du fini qui n'enlève rien au désir de durée; il y a partout des murs sur lesquels d'insatiables « pourquoi » viendront toujours (s')échouer. Contre la pensée de l'être – ou celle du non-être – qui fixe les choses une fois pour toutes, le « il y a » conchien qui, parce que résistant à la tentation de l'essentialisation, de l'absolutisation, favorise le cheminement et les reprises. Ce « il y a », que donne à lire en creux *Le mythe de Sisyphe*, s'expose plus explicitement dans *L'homme révolté*, dont le propos appelle précisément à se révolter contre la démesure de la pensée – ou plutôt des idées. Dans la section intitulée « Mesure et démesure » se suivent en effet une série de propositions qui mènent à la relativité du « il y a » : « ni le réel n'est entièrement rationnel ni le rationnel tout à fait réel »; « de la même manière, on ne peut dire que l'être soit seulement au niveau de l'essence. Où saisir l'essence sinon au niveau de l'existence et du devenir? Mais on ne peut dire que l'être n'est qu'existence. Ce qui devient toujours ne saurait être, il faut un commencement. L'être ne peut s'éprouver que dans le devenir, le devenir

---

<sup>759</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 253.

<sup>760</sup> Jean Grenier, *Absolu et choix*, op. cit., p. 7.

n'est rien sans l'être »; « le monde n'est pas dans une pure fixité; mais il n'est pas seulement mouvement. Il est mouvement et fixité<sup>761</sup> ». De ces propositions, on peut déduire qu'« il y a » le rationnel et l'irrationnel, l'essence et l'existence, le mouvement et la fixité. La mesure au cœur de la pensée de midi s'obtient précisément par la prise en compte des deux, qui génère alors « une interminable tension<sup>762</sup> ». Le « midi de la pensée<sup>763</sup> » renvoie ainsi à la lumière relative de la raison qui se mesure, toujours de nouveau, à la conjonction; c'est celui d'une « civilisation au double visage<sup>764</sup> » qui « éclaire [...] les chemins de la vraie maîtrise », parce que s'en tenant à la clairvoyance.

Les termes maintenus ainsi l'un en face de l'autre interdisent forcément toute victoire de l'un sur l'autre. Mais ils ne conduisent pas pour autant à leur annulation. Ils produisent plutôt une équivalence, chacun des termes s'équivalant en termes de vérité. Or, si les deux sont également vrais, leur vérité propre ne saurait être que relative : relative d'abord parce que tributaire d'une relation que noue la conjonction, relation qui empêche ensuite toute absolutisation, relative voulant alors dire relativisée l'une par l'autre. Que toute vérité simple soit, aux yeux de Nietzsche, un double mensonge, n'est-ce pas en raison de la simplification de cette relation qu'opère la pensée et qui, partant, simplifie la vérité – vérité dès lors moins simple que simpliste? Il y aurait ainsi mensonge à l'égard de la nature double de la vérité, dont l'absolutisme résulte d'une troncation, et mensonge à soi de qui ne voit que ce qu'il veut voir et dont la vision n'est alors qu'une conviction absolutisée. Si le mur des relations semble à ce dernier infranchissable, ce n'est donc pas seulement

---

<sup>761</sup> *L'homme révolté, op. cit.*, pp. 314-315.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 319.

que la raison n'est pas en mesure de le franchir, forcée qu'elle est de s'en tenir aux relations, c'est aussi que, le franchissant, elle verse dans la déraison. Suivant ici le maître, Camus en vient essentiellement aux mêmes conclusions, s'en prenant, dans l'essai sur l'absurde, au dépassement de la raison dans un sens que l'on veut trouver (à l'écart du temps), et dans l'essai sur la révolte, au dépassement de la raison dans un sens que l'on veut donner (au temps). Renvoyant de part et d'autre la raison à ses limites, il ne s'appuie pas simplement sur le fait que la raison n'a pas les moyens d'aller au-delà, mais aussi, et surtout, sur le fait que les moyens mis en œuvre pour s'y rendre la privent de ses moyens – moyens de mesure sans lesquels il ne peut y avoir que démesure, les raisons prenant alors le relais de la raison. Le scepticisme qui se dégage et de la pensée de l'absurde – scepticisme à l'égard de la transcendance – et de la pensée de midi – scepticisme à l'égard de l'immanence – n'aboutit donc pas à la suspension définitive de tout jugement. Le penseur, absurde ou de midi, sait certes qu'il ne saura jamais absolument, qu'il n'aura de connaissance que limitée, que sa compréhension restera toujours humaine<sup>765</sup>. Mais il sait aussi que ce savoir relatif est le seul qui vaille, étant le seul que et qui permet la vie. Son scepticisme débouche ainsi sur un non, non aux pensées qui soit tournent le dos à, soit montent sur le dos de la raison, jugeant qu'elles se trompent en se détournant des vérités concrètes et accessibles au profit de vérités de pacotille.

Si l'absolu ne mène nulle part, c'est précisément qu'il éloigne de la vie. Si, autrement dit, le penseur absurde doute des Vérités auxquelles prétendent les pensées trempées à l'absolu, ce n'est donc pas simplement qu'elles trahissent la logique; c'est aussi qu'elles trahissent la vie, les unes, qu'il

---

<sup>765</sup> « Nos connaissances réelles n'autorisent [...] qu'une pensée des grandeurs relatives »; *ibid.*, p. 314.

rejette, s'étant soustraites du réel au profit d'une abstraction, les autres, que récusera la pensée de midi, ayant additionné au réel une abstraction, les deux s'échafaudant au détriment de la réalité et auxquelles s'applique alors, bien que différemment, ce jugement : « tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit<sup>766</sup> ». Ces idées démesurées répondent à une même volonté de fixer l'être des choses, mais dirigée autrement, les premières procédant à la verticale en fixant l'être à l'extérieur du devenir, les secondes procédant à l'horizontale en fixant l'être du devenir. Or, ce n'est pas ainsi que l'homme honnête les a ressenties. Si les choses sont certainement quelque chose, et non pas rien du tout, elles ne sont pas qu'une chose, elles sont aussi autre(s) chose(s), choses entre lesquelles sa raison fait lien, tentant de (ré)concilier ce qui, de part et d'autre, tendait à s'opposer, voire à s'excommunier. Il n'y a donc rien qui puisse à ses yeux ramener la complexité des choses à une chose unique, à part la volonté que les choses soient ainsi et pas autrement – volonté qui tranche alors entre les deux, c'est-à-dire qui retranche encore une fois l'une des deux, faisant de l'autre la seule certitude qui *soit*. Mais cette certitude, pas plus qu'elle ne se vérifiait en logique, ne se vérifie par l'expérience : « il n'y a point non plus de probabilité expérimentale<sup>767</sup> ». Ce que lui a donné à vivre cette expérience, c'est qu'il y a tantôt ceci, tantôt cela, par moments ceci au détriment de cela, mais jamais ceci à l'exclusion de cela (bien que possible en pensée comme en existence), parce que toujours, au fond, ceci *et* cela (en tant que possibles de l'existence dont la pensée est alors forcée de reconnaître l'équivalence) : c'est à la réunion que l'a conduit l'usage de la raison. Ne pas en venir à cette réunion est une chose, qui s'appelle ignorance ou aveuglement; mais prétendre voir plus loin en est une autre, qui s'appelle, répétons-le, illumination. Car cette

---

<sup>766</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 224.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 246.

vision suppose en effet le regard de Dieu; elle suppose, dirions-nous à la manière de Conche, de s'être hissé au-delà des apparences pour substituer à celles-ci ce qui s'apparente à une illusion d'optique, à l'illusion ontologique.

### **Ni sens dessus, ni sens dessous : retour à la vie vécue**

Après s'être distancié d'une vie qu'il avait d'abord embrassée, le penseur absurde y revient au terme de son parcours. Il revient ainsi à ses premières amours, se re-rendant à l'évidence des apparences. Mais, de ce que Marcel Conche nomme « la sphère des apparences<sup>768</sup> », il n'est en réalité jamais sorti : il a certes regardé celles-ci de loin, mais pas de dehors. Le détour par l'absurde lui a précisément appris que ce n'était ni possible – à moins de s'échapper du réel –, ni non plus souhaitable, dans la mesure où l'on se prive alors de ce qui peut être, modestement mais concrètement, saisi et vécu. « La vie, écrit encore Conche, doit être pensée et vécue à partir d'elle-même<sup>769</sup> » : « pour cela il faut revenir, en deçà de l'illusion et des illusions, au fond authentique de la vie vécue dans l'apparence », là « où ce qui compte, dans le déroulement quotidien de la vie, est une multitude de choses singulières que le temps emporte<sup>770</sup> ». Ni éternelles ni mensongères<sup>771</sup>, les apparences, passagères, sont seules vraies en ce qu'elles seules comptent. Contre la pensée qui, à la poursuite de l'Un, perce la sphère des apparences pour sauter dans l'éternité, *Le mythe de Sisyphe* renvoie l'être à la temporalité de ce qui ne fait que passer. Mais à cet être qui, investissant le temps, ramène ensuite les apparences à l'un qu'il veut être ou au tout qu'il veut conquérir, dans ce qui ressemble alors à une quête d'immortalité, *L'homme révolté* rappelle que l'unité et la totalité sont

---

<sup>768</sup> Voir « L'apparence », *op. cit.*

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>771</sup> Ainsi que Camus le reproche à Dostoïevski dans la section du *Mythe de Sisyphe* qui porte sur « Kirilov »; *op. cit.*, pp. 290-296.

vaines si elles ne se mesurent pas l'une à l'autre. La pensée de l'absurde et la pensée de midi se répondent ainsi en se corrigeant, la première posant des limites à l'intérieur desquelles la pensée doit rester pour être fidèle à la raison, la seconde ajoutant que l'intérieur ne se limite pas à des raisons particulières<sup>772</sup>. Mais elles se correspondent dans un même refus de l'absolu, que celui-ci soit projeté hors, dans ou sur le temps, en ce qu'il brise la sphère des apparences au profit d'une linéarité, tantôt verticale tantôt horizontale, qui n'est plus de ce monde à partir du moment où elle entend arriver dans le lieu de l'être. Nous l'avons dit : la question du sens, dès qu'elle obtient Réponse, n'oriente plus, elle fixe; elle assujettit la vie à l'idée qu'elle se fait d'elle. Si, comme le voulait le penseur absurde, la vie sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens, c'est que la notion de Sens toujours la réduit en termes de pensée et d'expérience.

Ne voulant pas pour sa part d'une existence mutilée, ce dernier s'abstient donc de répondre. Ce qui ne signifie pas que la vie n'a pas de sens, car ce serait encore répondre que de dire que la vie *est* insensée. Et Camus qui le précise dans *L'homme révolté*<sup>773</sup> a été gagné par l'absurde tel que conçu, hâtivement et sommairement, par les mentalités de l'époque. Car, ce que donne à lire *Le mythe de Sisyphe*, ce n'est pas, ainsi qu'il le laisse entendre dans « L'Énigme », un pari « sur le non-sens<sup>774</sup> », mais bien sur le non-Sens; l'absurde camusien, autrement dit, ne « refus[e] [pas] toute signification au monde<sup>775</sup> », il le prive seulement d'une signification supérieure à lui-même. Or, nier que la vie ait un sens supérieur – comme il niera plus tard que la vie ait un sens intérieur, qui souvent rime

---

<sup>772</sup> « C'est grâce à Camus qu'après avoir été tenté de sacraliser le différent et le complexe, j'ai redouté que l'un et l'autre pussent mettre en péril l'universel », écrit Jean Daniel; *op. cit.*, p. 147.

<sup>773</sup> « On ne peut pas dire que rien n'a de sens puisque l'on affirme par là une valeur consacrée par un jugement; ni que tout ait un sens puisque le mot tout n'a pas de signification pour nous »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 315.

<sup>774</sup> « L'énigme », *op. cit.*, p. 602.

<sup>775</sup> *Ibid.*, p. 606.

avec inférieur – ne revient pas à « désespérer de tout<sup>776</sup> », mais plutôt à cesser d’espérer que ce tout soit quelque chose de plus que ce qui apparaît : « si bien que lorsque Camus parle de désespoir de l’homme absurde, il faut entendre *inespoir*<sup>777</sup> ». C’est précisément cet inespoir<sup>778</sup> à l’égard d’un Sens qui permet la suite, c’est-à-dire le retour à la vie, mais consciente cette fois-ci. L’absurde, ou le non-Sens, n’enlève donc rien à la vie; il rend au contraire la vie à elle-même : « un peu de pensée éloigne de la vie, mais [...] beaucoup y ramène<sup>779</sup> ». L’homme absurde quitte ainsi le sommet de sa pensée pour redescendre dans un grand « oui<sup>780</sup> ».

L’absurde procède-t-il alors à ce qu’André Comte-Sponville appelle « un saut dans l’immanence<sup>781</sup> »? Débouche-t-il autrement dit sur une sagesse – car le oui au réel, « qu’est-ce autre que la sagesse<sup>782</sup> »? Cette sagesse, loin de la repousser, Camus la revendique pour ses héros de l’absurde : « si le mot sage s’applique à l’homme qui vit de ce qu’il a, sans spéculer sur ce qu’il n’a pas, alors ceux-là [le comédien, le séducteur et le conquérant] sont des sages<sup>783</sup> ». Ainsi de Sisyphe aussi qui, heureux malgré son tourment, donne raison à Homère pour qui il « était le plus sage et le plus prudent des mortels<sup>784</sup> ». Mais le bonheur récupéré au tournant ne laisse-t-il l’expérience de l’absurde derrière lui? Comment concilier l’irréconciliable initial et cette réconciliation finale? « *Le mythe de Sisyphe*, écrit André Comte-Sponville, semble abolir, par le

---

<sup>776</sup> *Ibid.*, p. 605.

<sup>777</sup> André Nicolas, *Albert Camus ou Le Vrai Prométhée*, Seghers, 1973 [1966], p. 32; cité par André Comte-Sponville, « L’absurde dans *Le mythe de Sisyphe* », *op. cit.*, p. 164.

<sup>778</sup> Que l’essai sur l’absurde exprime ainsi : « [...] cette lutte suppose l’absence totale d’espoir (qui n’a rien à voir avec le désespoir) »; « être privé d’espoir, ce n’est pas désespérer »; *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, pp. 240, 282.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>780</sup> « L’homme absurde dit oui »; *ibid.*, p. 304.

<sup>781</sup> André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 165.

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>783</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 282.

<sup>784</sup> *Ibid.*, p. 301.



consentement ultime sur lequel il se clôt, le divorce d'où il était parti et qui le rendait nécessaire<sup>785</sup> » : « sa fin, loin de prétendre garantir son commencement, semble [...] effacer jusqu'au chemin qui y mène<sup>786</sup> ». « Mais pourquoi non, ajoute-t-il aussitôt, puisqu'il s'agit d'un chemin, justement, et non d'un système? » : « de ce point de vue, la difficulté sur laquelle j'ai insisté (la conjonction paradoxale, chez l'homme absurde, du non de la révolte et du oui de la sagesse) me semble moins une incohérence que la marque d'une pensée en mouvement : l'incohérence, ou le contresens, serait de vouloir l'arrêter! » Parti d'une insatisfaction à l'égard d'une vie où l'on existe et meurt sans raison, l'homme absurde a précisément compris en chemin que dépasser cette insatisfaction dans un rejet interdisait pour finir de se satisfaire de ce qu'il y a. Son insatisfaction, pour autant, ne s'évanouit pas, puisqu'il devra vivre avec elle jusqu'à la fin : à tout jamais, il sera « irréconcilié » avec l'idée réconfortante d'un Sens qui justifierait et soutiendrait l'existence<sup>787</sup>.

S'il s'est fait une raison à ce sujet, cette raison, bien que nécessaire, ne sera pas définitivement suffisante. Qu'il n'y ait pas de réponse au pourquoi de l'existence déchirera toujours son cœur. Mais « la vraie vie est présente au cœur de ce déchirement », « elle est ce déchirement lui-même<sup>788</sup> ». L'homme absurde, en ce sens, abandonne volontiers son espoir pour se réconcilier avec une vie dont la quête de Sens risquait de le détourner. Le désir de raison qui préside à cette quête aurait en effet pu, comme il l'a fait pour d'autres, l'amener à rompre avec le réel. Car c'est ce désir qui l'a posé en contradiction avec le monde : « cette raison si dérisoire, c'est elle qui m'oppose à

---

<sup>785</sup> André Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 168.

<sup>786</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>787</sup> La « sagesse absurde » (*loc. cit.*), comme la désigne André Comte-Sponville, est ainsi une sagesse tragique.

<sup>788</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 321.

toute la création<sup>789</sup> ». S'il refuse alors de « la nier d'un trait d'un plume » sous prétexte qu'elle a ses désirs, l'homme absurde ne dit pas non plus « non » au monde sous prétexte qu'il n'a pas de raison. La négation à laquelle il vient n'est ni celle de la raison ni celle du monde, mais bien celle de l'absolu qui, par sa prétention à l'Un, menace leur coexistence; ce à quoi il dit absolument non, c'est à une vie à demi-consciente en ce que privée d'une partie de ce qui fait la conscience.

L'absurde camusien ne s'apparente donc pas à un nihilisme, puisqu'est nihiliste ce qui, d'une manière ou d'une autre, se détourne de ce qu'il y a, sur la base que ce n'est pas ce qu'il faudrait qui *soit*<sup>790</sup>. L'homme absurde ne risque pas cette déception amère, car il a cessé de vouloir que la vie soit autre chose qu'elle-même; il a compris, en d'autres termes, qu'il demandait trop en demandant à la vie des raisons. Si les contradictions, comme le prétend Marcel Conche, s'évanouissent dans la sphère des apparences, c'est que le désir d'absolu est alors abandonné au profit du relatif – le détour par la pensée camusienne de l'absurde, ou par la philosophie conchienne de l'apparence, s'avérant ainsi nécessaire pour vaincre en soi la propension à l'Absolu, et pour revenir ensuite en deçà, à ce que Marcel Conche appelle la vie à l'état brut. Selon ce dernier, « le point que l'on atteindrait si l'on était fidèle à la leçon sur l'apparence [...] est sur la même ligne que celui où d'autres parviennent par l'amour » : « il s'agit seulement de laisser la sphère universelle de l'apparence valoir avec toute sa richesse multiforme sans en rien retrancher<sup>791</sup> ». C'est bien là que l'homme absurde revient, soit à son amour inaugural de la vie, dont il mesure

---

<sup>789</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 254. « C'est nous-mêmes, écrit pour sa part Marcel Conche, qui faisons apparaître ces contradictions par notre projet de cohérence »; « L'apparence », *op. cit.*, p. 279.

<sup>790</sup> Ou alors il s'agit d'un nihilisme ontologique qui refuse un sens aux apparences, mais qui, ce faisant, n'enlève rien à ces apparences qui restent là. « Si le nihilisme est l'impuissance à croire, son symptôme le plus grave ne se retrouve pas dans l'athéisme, mais dans l'impuissance à croire ce qui est, à voir ce qui se fait, à vivre ce qui s'offre. Cette infirmité est à la base de tout idéalisme »; « Nietzsche et le nihilisme », *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>791</sup> Marcel Conche, « L'apparence », pp. 287-288.

désormais la valeur – et non plus simplement la beauté qu’il y trouve ou le plaisir qu’il en tire – en raison de sa fugacité. Si l’absurde finit par se dépasser, c’est qu’il ne constitue pas la Vérité. « Il y a » la vérité de l’absurde, vérité d’une contradiction irrésoluble parce qu’irréductible à un terme, mais « il y a » aussi la vérité d’un autre lien, celui de l’amour : « il y a », en somme, l’absurde de la vie et l’amour de vivre qui, en dépit de leurs conflits récurrents, demeurent intrinsèquement liés. Car, « il n’y a qu’un monde. Le bonheur et l’absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables<sup>792</sup>. »

Ce qui anime l’homme absurde pour finir, c’est donc ce que Camus, quatre ans plus tard, prêtera à Prométhée, à savoir « cette admirable volonté de ne rien séparer ni exclure qui a toujours réconcilié et réconciliera encore le cœur douloureux des hommes et le printemps du monde<sup>793</sup> ». Or, si cette réconciliation est possible, elle l’est rarement pour toujours. Non seulement du fait que le désir de raison ne sera jamais absolument satisfait, mais aussi parce que la volonté d’accueil ne saurait se reporter sur chaque moment donné à vivre. Que l’homme absurde dise alors oui au tout de la vie ne l’empêchera pas de dire non à certaines de ses parties, y compris à celles qui lui reviennent en propre. La révolte qu’il a menée d’abord contre, ensuite pour les limites de la vie se transformera ainsi en une révolte menée dans les limites de la vie. S’il y a sagesse, celle-ci ne peut être que « difficile<sup>794</sup> », d’abord en raison d’un effort de conscience qui « n’aura plus de cesse<sup>795</sup> », mais aussi en raison d’un devoir de résistance à la fois contre les propensions humaines et contre les

---

<sup>792</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 303.

<sup>793</sup> « Prométhée aux Enfers », op. cit., p. 592. C’est là, sans doute, où « la sagesse antique rejoint l’héroïsme moderne » ; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 303.

<sup>794</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 300. « [...] Il n’y a pas de sagesse confortable », écrira Camus dans *L’homme révolté*, op. cit., p. 145.

<sup>795</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 304.

injustices de l'existence. Comme Sisyphe, « persuadé de l'origine tout humaine de tout ce qui est humain, aveugle qui désire voir et qui sait que la nuit n'a pas de fin », il se remet alors « en marche », mais non pas vers une fusion définitive avec le réel, puisque dans ce réel surgiront d'autres contradictions qui nécessiteront de nouveaux combats.

\*\*\*

« À un certain point de son chemin, l'homme absurde est sollicité. L'histoire ne manque ni de religions, ni de prophètes, même sans dieux. On lui demande de sauter<sup>796</sup>. » Ce « on », 14 ans plus tard, sera incarné par Jean-Baptiste Clamence, qui a lui cessé de marcher pour s'installer dans le cœur noir des choses. S'il n'avance plus, c'est qu'il estime être arrivé à la Vérité de l'être – « Heureusement, s'exclame-t-il dans une autre assertion à double sens, je suis arrivé, moi! » (p. 751). Il s'emploie donc, par sa longue « confession », à démontrer qu'il a raison afin que l'on saute à sa suite dans la duplicité, et la culpabilité qui s'ensuit. Or, il n'y parvient lui aussi qu'au prix de raccourcis – autant d'accommodements déraisonnables avec la vérité. Car que l'ancien avocat ait fait preuve de duplicité pour assurer son règne, cela est certainement vrai, mais ce n'est pas pourtant l'entière vérité. Quoi qu'il en dise, son existence ne s'est pas exclusivement déroulée sous le signe de la duplicité, qui a également été portée par un certain amour de vivre – et Clamence, faisant mine de ne pas le voir, ferme alors les yeux sur une partie de la vérité. Si cet amour s'est en cours de route décliné en volonté de régner, il ne l'a pas non plus sciemment cherché : cette dérive est survenue au moins en partie à son insu. Il aurait pu s'en apercevoir plus tôt s'il avait daigné se regarder, mais il s'est longtemps contenté d'être, s'aveuglant ainsi sur son compte. Quand la conscience lui vient, Clamence comprend enfin qu'il n'est pas simple. Cette non-simplicité de sa

---

<sup>796</sup> *Ibid.*, p. 255.

personne qu'il dit avoir découverte, il finit toutefois par la trahir, en se prétendant simplement duplice, c'est-à-dire tout à fait contraire aux apparences : il avait l'air excellent, mais n'était en réalité qu'exécration. Or, quand bien même l'aurait-il été à un moment de sa vie, celle-ci, en plus de ne pas s'y résumer, n'était pas tenue de s'y arrêter. Mais lui l'arrête là, faisant de ce moment la vérité et de ce qui a précédé et de ce qui doit succéder. C'est ici précisément qu'il saute, s'installant d'abord dans ce qui ne constitue pourtant qu'une partie de son être, et instituant ensuite cette partie en tout, non seulement de son être particulier, mais de l'être propre, la duplicité étant, répétons-le, la nature profonde de la créature. Ainsi, la duplicité telle que définie par lui n'explique pas l'être en partie, mais elle en détermine le tout; elle n'est pas un travers et n'a pas de revers, étant un envers sans endroit. Elle marque le début et la fin de l'être. Clamence fixe alors définitivement l'être du devenir, devenir ce que l'on est ne signifiant plus qu'assumer sa duplicité. Ce faisant, il simplifie la dualité de la vérité – celle de l'être et du devenir, celle de la nature double de l'être – au profit d'une vérité unique : les apparences sont fausses, seule est vraie la fausseté de l'être.

« La première démarche de l'esprit, écrit encore Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, est de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Pourtant, dès que la pensée réfléchit sur elle-même, ce qu'elle découvre d'abord, c'est une contradiction<sup>797</sup>. » Si, ainsi qu'il le concédait lui-même, « il est bien difficile de démêler le vrai du faux dans ce qu'[il] raconte » (p. 752), c'est que Clamence a sabordé – à tort et à escient – cette démarche en vue de sa démonstration, voulant qu'il n'y ait chez lui de vrai que le fait qu'il a été faux. Cette demi-vérité, qui reste son problème tant qu'il s'en tient à lui, pose problème quand il en conclut que rien n'est vrai sauf le fait que nous sommes faux. Problème

---

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 230.

à la logique, car Clamence fait alors fi de la contradiction dans laquelle il tombe, qui pose la fausseté de tout à l'exception de ce qui est posé. Or, si nous sommes absolument faux, comment pourrions-nous accéder au Vrai? Si l'être de l'humain, autrement dit, est pur déterminisme, comment fait-il, lui, pour le savoir? L'accès à cette vérité ne suppose-t-il pas le dépassement dudit déterminisme? Ce qui en met à mal le caractère absolu. Ou le déterminisme est relatif – nous serions ainsi déterminés, mais pas totalement –, et la question de la liberté est alors rouverte. Ou il ne saurait y avoir de connaissance de ce déterminisme parce qu'il nous détermine intégralement. Mais Clamence prétend connaître toute la vérité, ou la vérité une, comme s'il disposait d'un regard extérieur sur ce tout à l'intérieur duquel il se trouve pourtant. Ce en quoi il montre bien qu'il continue de se prendre pour un Dieu vivant : il n'est pas dans le secret de dieux dont il tiendrait la vérité, vérité alors révélée, mais est lui-même ce dieu qui, détenant la vérité, révèle à tous le secret de l'être. Non seulement déduit-il de sa vision particulière une conception du tout, mais il réduit de surcroît ce tout à une seule chose, devant laquelle tous doivent s'incliner : tous foncièrement duplices, donc tous forcément coupables.

De cette suppression d'une partie de ce qu'il est, doublée de l'absolutisation de la partie restante, ne peut résulter, nous l'avons vu, qu'une illusion. Mais que sa Vérité soit illusoire, Clamence s'en moque en vérité éperdument. Rappelons ses dires : « Qu'importe, après tout? [...] Mes histoires, vraies ou fausses, ne tendent-elles pas toutes à la même fin, n'ont-elles pas le même sens? » (p. 752). Cette fin, ce sens qu'il poursuit, c'est encore et toujours la puissance – mais puissance du « savoir », et non plus du faire, Clamence ne faisant désormais rien d'autre que de divulguer ce qu'il sait aux ignorants qui se montrent à lui. Car, avec la puissance qui « tranche tout » (p. 716), vient le droit de veto, la fin de non-recevoir, le pouvoir du dernier mot, celui qui clôt les débats, et

sans lequel « à toute raison peut s'opposer une autre : on n'en finirait plus ». Or, Clamence veut en finir : las d'être soumis à la question, il souscrit à une réponse qui met définitivement fin aux questionnements. Volonté voulant le fixe, comme disait Marcel Conche, et qui le trouve, en l'occurrence, dans une métaphysique de la faute et de la culpabilité. En cela, Clamence, à l'instar de tout ce qui prétend à la Vérité, fait le lit des orthodoxies – dont il admire, d'ailleurs, la force de conviction, c'est-à-dire ici d'imposition :

Nous y avons mis le temps, mais nous avons compris cela. Par exemple, vous avez dû le remarquer, notre vieille Europe philosophe enfin de la bonne façon. Nous ne disons plus, comme aux temps naïfs : « Je pense ainsi. Quelles sont vos objections? » Nous sommes devenus lucides. Nous avons remplacé le dialogue par le communiqué. « Telle est la vérité, disons-nous. Vous pouvez toujours la discuter, ça ne nous intéresse pas. Mais dans quelques années, il y aura la police, qui vous montrera que j'ai raison. »

Avoir raison, c'est bien là ce que cherche Clamence, et non pas être dans le vrai, bien qu'il prétende par ailleurs l'avoir trouvé; avoir raison, c'est-à-dire qu'on se rende à ses raisons, nonobstant la raison. La volonté de raison se hissant par-delà la raison, le fait de poser sa raison comme la Raison expliquant tout, trahit ainsi une volonté de puissance. Tant pis, au fond, s'il a tort en raison, du moment que sa puissance obtient gain de cause : « l'essentiel est que tout devienne simple, [...] que chaque acte soit commandé, que le bien et le mal soient désignés de façon arbitraire, donc évidente » (p. 759). Au service de cette simplification, Jean-Baptiste Clamence ne ménage pas les efforts : il retranche et masque d'un côté, souligne et amplifie de l'autre, afin de mettre en lumière sa seule vérité – « le mensonge [étant] un beau crépuscule, qui met chaque objet en valeur » (p. 752). Il simplifie tellement qu'il ne reste au final que le mal : « Pas d'excuses, jamais, pour personne, voilà mon principe, au départ. Je nie la bonne intention, l'erreur estimable, le faux pas, la circonstance atténuante. Chez moi, on ne bénit pas, on ne distribue pas d'absolution. On fait l'addition, simplement [...]. Comme ça. Aussi sec » (p. 757). L'enfer qu'il décrivait ainsi : « des

rués à enseignes et pas moyen de s'expliquer. On est classé une fois pour toutes » (p. 717), Clamence le prépare, s'étant lui-même placé à son entrée. S'il n'y fait pas bon vivre, en revanche « tout y est clair maintenant » : « nous nous connaissons, nous savons ce dont nous sommes capables », soit strictement du pire.

Le résultat de cette fixité, ou fixation, s'apparente à un sacré, en ce qu'« il n'y a plus d'interrogations<sup>798</sup> » : « il n'y a que des réponses et des commentaires éternels, qui peuvent alors être métaphysiques ». Or, c'est alors un sacré qui ne sublime pas, mais souille et avilit; c'est un sacré qui, à la grâce, a substitué la disgrâce, soit un sacré dégradé. La grandeur des penseurs existentiels, aux yeux d'un Camus qui leur rendra plus tard hommage, renvoie à ce qu'ils s'inclinent pour finir devant ce qui les dépasse : s'avouant impuissants devant la vie, ils déposent les armes de la pensée en sautant dans une Raison qui, si elle n'est pas de l'ordre de la raison, porte à tout le moins vers le haut – bien qu'elle soit en contrepartie fixée si haut qu'il devient difficile de vivre ici-bas. Clamence, qui dépasse à son tour les limites de la raison, saute à l'opposé dans une Raison qui rabaisse, tire vers le bas : pensée à la fois s'humiliant et humiliante. Alors que ceux-là rendent sa part à l'énigme qu'est aussi l'existence, celui-ci l'élimine une fois pour toutes, la noirceur qu'il annonce recouvrant tout. Tout sauf lui, qui éclaire le monde de son savoir : contre le « il n'y a rien à comprendre, donc tout est compris » des penseurs existentiels, il a troqué un « j'ai tout compris, donc il n'y a plus rien à comprendre ».

---

<sup>798</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 78.



Mais au moment où il croit consacrer sa toute-puissance, Clamence se confine à l'impuissance. Car, si toute existence est une chute programmée, alors plus moyen d'y échapper, chacun étant promis à cette décadence. Plus moyen, autrement dit, de sortir de soi, de ce soi que l'on *est*, et qui ne saurait être autrement. Apôtre de cette loi ontologique, l'ancien avocat devenu juge-pénitent pour entraîner autrui dans une chute dont il ne veut pas qu'elle soit la sienne est ainsi pris à son propre piège : il ne peut plus être que celui qu'il veut que l'être soit. En un sens, cela l'arrange; mais, en un autre, cela l'attriste. Il a beau être, en effet, le seul à le savoir, ce « savoir » en fait l'enchaîne, sa fermeté d'esprit relevant aussi d'une fermeture. Contrairement à l'homme absurde qui, sachant son exil sans recours, s'est ouvert à la vie, Clamence, en cherchant un recours à son exil, s'exile pour finir et d'une partie de lui-même et d'une partie de la vie – exil alors irrémédiable en ce que les choses y sont fixées à tout jamais. Pourquoi donc avoir opté pour une puissance qui, non seulement tourne le dos à la vérité, mais ferme de surcroît la porte aux possibilités? Parce que Clamence refuse précisément de changer. Il le faudrait bien pourtant, puisqu'il ne s'aime pas. Or, le cœur, dans les deux cas, lui manquera.

## **Chapitre 4**

### **Le cœur du jugement : entre morale et amour**

Ainsi, que sa Vérité soit en réalité une conviction absolutisée, Clamence ne s'en soucie guère, qui a préféré la puissance à la véracité. Tant que cette conviction assure sa puissance, tant qu'elle persuade qu'il a raison, nul besoin, pour finir, qu'elle soit fondée en vérité. Mais qui cette fausse Vérité est-elle donc susceptible de persuader? Quiconque est disposé à sauter pour mettre un terme à l'exil. L'exil dont il retourne, nous l'avons dit, n'est pas celui qui, avec la conscience de la mort, amorce un questionnement sur la valeur d'une existence finie, mais bien celui qui, avec la conscience de l'être, amorce un questionnement sur la valeur d'une existence fautive : c'est l'exil de l'examen de conscience. Ceux que Jean-Baptiste Clamence peut espérer convaincre sont ceux qui, désespérés, n'en peuvent plus de subir l'épreuve de leur jugement. Car, se posant en juge de qui se juge – et s'arrogeant alors ce pouvoir de trancher qui fondait sa haine des juges du temps où il était avocat de la défense –, il propose avec la duplicité humaine une issue au jugement : il n'y a rien à juger, puisque la constitution de l'être est de part en part mauvaise. Cette issue, certes, ne s'obtient qu'au terme d'une dernière et impitoyable inquisition en soi, qui met en lumière cette part obscure – « la partie vicieuse de [sa] vie » (p. 736) – dont Clamence veut qu'elle soit le tout de l'être. Mais ce terme constitue aussi un dénouement, en ce qu'il règle une fois pour toutes le problème de la conduite existentielle : se mettre en règle, comme aime à le répéter le magistrat de ce tribunal intime, c'est ainsi admettre que vivre revient forcément et uniquement à vivre mal. Il n'y a plus lieu, vu de cette manière, d'en faire un cas de conscience.

Or, c'est précisément pour soulager sa conscience des cas qui lui posent problème que Clamence a échafaudé sa solution. L'issue qu'il présente à terme à ses « compatriotes » – ceux qui, répétons-le, se trouvent comme lui à résidence dans le désespoir –, il l'a d'abord et surtout aménagée pour lui-même. S'il leur offre ses services, ce n'est d'ailleurs pas tant pour les libérer du poids de leur

vie que pour qu'ils donnent du poids à sa conviction en vertu d'une conversion qui l'empêche d'être seul aux prises avec la chute – les autres ne valant pas mieux que lui – et qui permet ensuite son emprise – ces autres devant reconnaître, grâce à lui, leur valeur négative. Ce n'est pas, autrement dit, un service qu'il leur rend, mais bien un piège qu'il leur tend : « chaque fois que je le peux, je prêche dans mon église de *Mexico-City*, j'invite le bon peuple à se soumettre et à briguer humblement les comforts de la servitude, quitte à la présenter comme la vraie liberté » (p. 760). À cette servitude, dont il pave la voie de mensonges pour faciliter l'accès et à laquelle il contraint autrui d'accéder les yeux fermés, suivant une sorte d'abdication involontaire de la liberté, Clamence s'est rendu volontairement. La raison en est que le prix de la liberté lui a paru trop élevé : « au bout de toute liberté, il y a une sentence; voilà pourquoi la liberté est trop lourde à porter [...] » (p. 758). Cette sentence est celle du jugement; voilà pourquoi il renonce volontiers à sa liberté en se soumettant définitivement à la duplicité : n'ayant plus à se choisir, il n'aura plus à se juger. Si la servitude est confortable, c'est que, destituant la liberté, elle procure une libération, celle de la responsabilité. Toutefois, comme la liberté de Caligula, cette libération ne sera « pas la bonne<sup>799</sup> ». Car, de l'évacuation de l'exigence morale dont il semble se réjouir, le juge-pénitent aura tôt fait de pâtir, la possibilité de l'amour de soi ayant été évacuée en même temps. Comment s'aimer en effet quand, s'appuyant sur une conviction que l'on sait fausse, on se laisse soi-même aller, quand on s'abandonne à sa lâcheté? Sa seule excuse sera alors son malheur – « châtement sans jugement » qui, disait Clamence, « garantit notre innocence » (p. 731).

---

<sup>799</sup> *Caligula*, op. cit., p. 388.

Mais cette excuse ne l'excusera pas complètement. Car si Clamence, quoi qu'il prétende, est certainement malheureux, il est aussi, quoi qu'il défende, l'artisan de son propre malheur : en faisant de la chute l'unique voie de l'être, il s'assigne lui-même à résidence dans la déchéance. S'« install[e-t-il] dans l'attitude absurde<sup>800</sup> », s'autorisant, du fait que les « scrupules » sont jugés « illusoires », non pas « à tuer » comme les révolutionnaires de l'Histoire, mais à s'apitoyer sur lui-même, alors démissionnaire de sa propre histoire? Le juge-pénitent, en d'autres termes, se trouve-t-il justifié par l'absurde de plaider en défaveur de la moralité? Non pas, croyons-nous, qui lierons à l'expérience absurde deux devoirs, celui d'abord de faire face à la vérité, celui ensuite de se redresser à la lumière de cette vérité. C'est « à ce qu'ils ont refusé les complaisances de l'absurde pour n'en garder que les exigences<sup>801</sup> » que « se mesure », aux yeux d'un Camus revenant sur eux, la « grandeur » des « aventuriers de l'absurde » : ceux-ci « détruisent pour le plus, non pour le moins ». Et Camus de citer Nietzsche : « Ceux-là sont mes ennemis qui veulent renverser, et non pas se créer eux-mêmes. » Or, Clamence veut précisément renverser pour n'avoir pas lui-même à se relever, détruire tout ce qui cherche à s'élever pour pouvoir s'enfoncer dans ses bas quartiers. S'il n'atteint pas à la grandeur, c'est qu'il se complaît dans son principe inférieur, refusant commodément toute exigence morale. « Le déchirement initial risque alors de devenir confortable<sup>802</sup> », cette complaisance à soi l'exonérant effectivement de l'effort du redressement. Mais elle le prive en même temps du pouvoir de recommencement, que permet seul « un étrange amour<sup>803</sup> » – étrange en ce qu'il suppose à la fois la prise sur soi et la déprise de soi. Le juge-pénitent, en ne voulant pas prendre la mesure de lui-même, s'empêchera de se déprendre de lui-

---

<sup>800</sup> *L'homme révolté, op. cit.*, p. 65.

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>802</sup> « La plaie qu'on gratte avec tant de sollicitude, poursuit Camus, finit par donner du plaisir »; *loc. cit.*

<sup>803</sup> « [...] la révolte ne peut se passer d'un étrange amour »; *ibid.*, p. 322. De cet amour, Clamence devra pour sa part se passer, ayant cessé de se révolter contre lui-même sur la base de la duplicité humaine.

même : il y a chez lui, paradoxalement, trop et pas assez d'amour de soi<sup>804</sup>. Son innocence ne sera donc pas garantie, du fait que Jean-Baptiste Clamence, par le biais d'un malheur en partie volontaire, vise toujours la puissance, bien que celle-ci soit aussi cause de sa souffrance.

#### 4. 1. La morale comme devoir de redressement

Lorsque nous avons quitté l'homme absurde, celui-ci, après avoir réfléchi à la valeur d'une vie finie et dépourvue de Sens, redescendait dans la plaine pour y vivre. L'absurde, que nous avons présenté comme un scepticisme à l'égard d'un sens transcendant l'existence, était alors dépassé dans la reprise de la vie courante, l'homme absurde reprenant sa place dans le cours de l'histoire, entendue ici comme temps de vie. Bien que le scepticisme soit à ses yeux la « vérité<sup>805</sup> », l'« essence » même de la philosophie, Marcel Conche précise pourtant qu'« on ne peut en rester au scepticisme<sup>806</sup> ». La raison en est que « l'homme ne peut vivre une vie pensante dans l'indétermination complète du sens de la vie ». Or, si le sens n'est pas, s'il ne saurait, partant, être reçu ou trouvé, c'est donc qu'il doit être donné : à l'être humain, il appartient ainsi, écrit Conche, de « le fixer ». Mais comment faire, demande ce dernier, sachant qu'il n'y a pas de fond stable sur lequel s'appuyer? Par la méditation que suppose la pensée : l'homme « pense et se pense, il parle et se parle, il vit sur le fondement d'une idée de lui-même (en tant qu'homme), c'est-à-dire d'une idée de la mort et de la vie ». Après le « moment sceptique » qui empêche toute absolutisation des

---

<sup>804</sup> Dans une lettre sans date ni destinataire conservée à la Bibliothèque nationale de France (N.a.fr. 26982, f. 81), Camus écrit à propos de Clamence : « Vous ne vous êtes pas trompé : le “héros” de *La Chute* s'enferme dans une dernière impasse avec sa “solution”. Mais j'ai voulu seulement décrire une certaine sorte de prophète qui sévit dans notre société intellectuelle et je partagerais tout à fait l'avis de Lacroix et Malebranche sur le remède qui lui convient : un peu d'estime de soi mélangé à un peu de modestie. Mais cela est-il possible ou non sans la grâce, c'est un point qui reste à débattre »; lettre citée par Gilles Philippe dans la « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1363.

<sup>805</sup> Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain?*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>806</sup> Idem, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 115.

discours particuliers et qui, à terme, conduit à admettre « la contingence des approches<sup>807</sup> » – ce que Conche appelle le « moment pluraliste » –, vient le moment de l’option, « option sensée<sup>808</sup> », en ce que la pensée détermine alors un sens en fonction duquel l’être oriente ensuite sa vie.

C’est ce cheminement que donne à suivre *Le mythe de Sisyphe*. L’absurde, en tant que scepticisme, y constitue, comme l’écrit Arnaud Corbic, « l’horizon ultime et *indépassable*<sup>809</sup> » de la pensée, horizon dont elle ne peut conséquemment s’échapper; l’absurde, c’est-à-dire « l’absence radicale de tout fondement<sup>810</sup> ». Or, dans la mesure où il n’y a pas de principe supérieur justifiant l’existence, pas de certitude absolue, pas de Vérité, tout est alors possible, les options existentielles s’équivalant en termes de possibilités<sup>811</sup>. Autrement dit : tout est permis, suivant le célèbre mot d’Ivan Karamazov, que ce dernier prononce, selon Camus, « avec la nuance de tristesse qui convient<sup>812</sup> », s’agissant non pas « d’un cri de délivrance et de joie, mais d’une constatation amère<sup>813</sup> ». Car, entre ces différentes options, il revient à chacun de choisir – et c’est ici que les difficultés commencent. « L’absurde, poursuit Camus, ne délivre pas, il lie » : il lie l’être à l’épreuve de la liberté, c’est-à-dire aussi à la possibilité de mal choisir, voire de choisir le mal; l’absurde, dans cette perspective, « c’est le péché sans Dieu<sup>814</sup> ». En faisant fondre tout fondement à sa lumière crue, l’absurde, point de départ, prépare le terrain pour le moment de l’option, écartant du chemin toutes les illusions qui s’ignorent : « Quand j’analysais le sentiment de l’Absurde dans

---

<sup>807</sup> Idem, « L’apparence », *op. cit.*, p. 265.

<sup>808</sup> Idem, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 117.

<sup>809</sup> Arnaud Corbic, *op. cit.*, p. 40.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>811</sup> Du fait qu’elle ne peut se fonder sur une connaissance, la pensée, écrit encore Marcel Conche, « n’a affaire qu’à des possibilités »; « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 117.

<sup>812</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>813</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 247.

*Le mythe de Sisyphe*, j'étais à la recherche d'une méthode et non d'une doctrine. Je pratiquais le doute méthodique. Je cherchais à faire cette "table rase" à partir de laquelle on peut commencer à construire<sup>815</sup>. » Parce que cette construction ne peut procéder d'un Sens que la vie n'a pas, il faut qu'elle prenne appui sur l'être lui-même. « L'absurde, résume Arnaud Corbic, ne saurait donc autoriser aucun dépassement autre qu'immanent à l'homme<sup>816</sup> » : « Si le sens n'est pas dans le monde qui se tait, le sens est du côté de celui qui en formule l'exigence et qui en est le support : *l'homme*<sup>817</sup>. » C'est ce qu'exprime la quatrième lettre à l'ami allemand, dans laquelle Camus, après avoir convenu de nouveau « que ce monde n'a pas de sens supérieur<sup>818</sup> », affirme « que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul à exiger d'en avoir ». L'absurde parvenu à son terme remet ainsi la création du sens entre les mains humaines; ce que pose *Le mythe de Sisyphe*, c'est, nous l'avons vu, que l'homme est sa propre fin : à lui de se créer au moyen de sa liberté.

### **La morale de l'absurde : la liberté en question**

Or, nous avons vu aussi ce que d'aucuns se sont permis avec ce terrible pouvoir, les empires, individuels ou collectifs, qu'ils se sont crus autorisés à ériger sur la base de son affirmation illimitée; nous avons vu ce que Camus verra, à savoir que certains, comme l'ancien ami allemand, ont choisi de donner à leur vie « le sens révoltant<sup>819</sup> » qu'il leur contestera alors<sup>820</sup>. En laissant le

---

<sup>815</sup> Extrait d'une entrevue conduite par Gabriel d'Aubarède et publiée le 10 mai 1951 dans *Les Nouvelles littéraires*, que nous n'avons pas retrouvée dans la dernière livraison des *Œuvres complètes*, mais seulement dans la première : Albert Camus, *Essais*, op. cit., pp. 1342-1343.

<sup>816</sup> Arnaud Corbic, op. cit., p. 41.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>818</sup> *Lettres à un ami allemand*, « Quatrième lettre », op. cit., p. 26.

<sup>819</sup> *Ibid.*, « Troisième lettre », p. 21.

<sup>820</sup> « La tentation du "tout est permis" [étant] bien présente » chez Camus, dont « la problématique [...] lui emprunte une grande part de sa tension et de son caractère dramatique », « que pouvait répondre l'ami français, qui partageait le



champ libre à l'humain, l'absurde ouvre-t-il la voie à ces dérives, à la fois libertaires, c'est-à-dire ici posant la liberté de l'un ou des uns comme absolue, et liberticides, parce que posant la liberté de l'autre comme pouvant être réduite à néant? Est-il responsable de l'orgueil démesuré, de la divinisation de l'homme réprouvés dans *L'homme révolté*? L'absurde, en tant qu'absence de fondement, entraîne-t-il à sa suite un nihilisme moral? Si tout est possible, si tout s'équivaut, comme nous l'avons écrit, en termes de possibilité, tout est-il autrement dit égal?

Camus n'est pas loin de le laisser entendre lorsque, dans son essai, il apparente les personnages diaboliques de Dostoïevski à des héros de l'absurde : « Stavroguine et Ivan Karamazov font dans la vie pratique l'exercice des vérités absurdes<sup>821</sup> », en ce qu'ils « s'essaient à être tzars ». Ayant admis la mort de Dieu, ils ont compris qu'ils ne pouvaient compter que sur eux. À Kirilov, qui se suicide « pédagogiquement<sup>822</sup> » pour inaugurer cette nouvelle indépendance, revient d'avoir jeté les prémisses de leur attitude existentielle : sa mort, écrit Camus, les libère. Et de ce qu'il se montre en effet libre à l'égard de tout, passant d'une chose à son contraire sous prétexte que c'est son idée, « essayant », en d'autres termes, tous les possibles existentiels, Camus érige Stavroguine en « tzar dans l'indifférence<sup>823</sup> »; *idem* d'Ivan Karamazov qui, jusqu'au bout de son déchirement, refuse

---

nihilisme de son correspondant, à cette tentation du “tout est permis”? », demande Maurice Weyembergh. « Il ne pouvait se contenter d'y opposer “son goût violent de la justice”. Il devait “trouver ses raisons” [...]. Et c'est à cette fin que le correspondant français introduit l'idée d'un “long cheminement” et celle du “détour” : il a eu besoin d'un long moment de réflexion pour trouver ses raisons [...]. » L'auteur ajoute plus loin : « Qu'apportent maintenant ce détour et ce retour à la recherche par l'ami français de ses raisons? L'argument essentiel, visant à “sauver l'idée de l'homme au bout du désastre de l'intelligence”, consiste à refuser d'ajouter à l'injustice qui est faite à l'homme par les dieux, d'autres injustices qui seraient cette fois d'origine humaine. » Alors que, selon ce dernier, Camus vient à l'humanisme par un dépassement de l'absurde, nous y voyons encore une fois un prolongement, en ce que les règles de l'absurde, si elles « ne se prononcent pas sur les contenus des actes », ne sont pas pour autant « formelles et vides », puisqu'elles posent à notre sens un cadre de vie à l'intérieur duquel l'être *doit* se tenir par probité intellectuelle; Maurice Weyembergh, « La tentation du “tout est permis” : Camus entre “détour” et “retour” », *op. cit.*, pp. 64-67.

<sup>821</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 294.

<sup>822</sup> « C'est un suicide pédagogique »; *ibid.*, p. 293

<sup>823</sup> *Ibid.*, p. 294.

« d’abdiquer les pouvoirs royaux de l’esprit », contrairement à son frère Aliocha qui humilie sa raison en croyant en un Dieu que condamne pourtant la mort d’un seul enfant. Non seulement l’essai sur l’absurde, cependant si sévère à l’égard de plusieurs penseurs, ne trouve rien à dire sur le pathétique de cette indépendance qui se permet toutes les libertés, si bon lui semble, mais il se trouve de surcroît à entériner, en le passant sous silence, l’affranchissement moral qu’Ivan Karamazov en tire théoriquement, depuis la négation de la vertu jusqu’à la légitimation du meurtre, puis l’affranchissement moral que Stavroguine incarne – et dont il se repent, alternant indifféremment entre l’affirmation de sa liberté et le sacrifice de celle-ci –, se contentant d’évoquer à son sujet la « vie “ironique” » qu’il mène en faisant « lever la haine autour de lui ». « Tout est bien, tout est permis, rien n’est détestable : ce sont des jugements absurdes. [...] Le monde passionné de l’indifférence qui gronde en leur cœur ne nous semble en rien monstrueux. »

Pourtant, quand Camus sera confronté à l’indifférence de l’ami allemand à l’égard de la vie d’autrui, celle-ci lui paraîtra à ce point détestable de monstruosité qu’il mettra toute sa force à la combattre<sup>824</sup>. Et le silence qu’il garde dans *Le mythe de Sisyphe*, il le brisera de manière fracassante avec *L’homme révolté* : « À ce “tout est permis” commence vraiment l’histoire du nihilisme contemporain. [...] Avec les Karamazov, [...] la logique de l’indignation va retourner la révolte contre elle-même et la jeter dans une contradiction désespérée<sup>825</sup>. » Celui qui se consacre à la

---

<sup>824</sup> Il résistera, selon Jeanyves Guérin, au nom d’une justice et d’une vérité qui lui épargneront le visage aveugle de l’adversaire : pour éviter de ressembler au nazi, il « a fait jouer son “intelligence” [*Lettres à un ami allemand, op. cit.*, pp. 11, 14, 15, 16], non ses pulsions primaires, quand son ami allemand était mû par la “colère aveugle” [*ibid.*, p. 18]. Il s’est demandé, lui, s’il était permis, s’il avait le droit de tuer. “Le scrupule de la vérité” l’a obligé à un “détour” [*ibid.*, p. 11]. C’est pourquoi il a le sentiment d’être entré dans la guerre et d’en sortir les mains pures. “Nous avons été obligés de vous imiter afin de ne pas mourir” [*ibid.*, p. 27]. Mais le résistant est “sans haine” [*ibid.*, p. 28]. Il ne diabolise pas son adversaire. “Et malgré vous-mêmes, je vous garderai le nom d’homme” [*loc. cit.*] »; Jeanyves Guérin, *Albert Camus : portrait de l’artiste en citoyen, op. cit.*, p. 25.

<sup>825</sup> *L’homme révolté, op. cit.*, p. 295.

révolte est-il alors revenu, au sens à la fois de remis et de démis, de l'absurde? La « promotion morale<sup>826</sup> » que Paul Ricœur prête à la notion camusienne de révolte n'apparaît-elle à l'horizon de sa réflexion qu'avec la pensée de midi, une fois qu'il aura pris conscience des limites de la pensée de l'absurde, c'est-à-dire de l'illimitation de la liberté que celle-ci portait en son sein? L'absurde, encore une fois, annihile-t-il toute morale, d'où la nécessité de (re)fonder son élan en opposant la mesure du oui au non démesuré de l'absurde qui aurait entraîné à tout nier au nom de la liberté de l'individu?

Reprenons ce passage de l'introduction de *L'homme révolté*, où Camus revient sur l'absurde : « Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance. Point de pour ni de contre, l'assassin n'a ni tort ni raison. On peut tisonner les crématoires comme on peut aussi se dévouer à soigner les lépreux. Malice et vertu sont hasard ou caprice<sup>827</sup>. » Si l'absurde entendu ainsi – nous reviendrons plus loin sur le fait que nous ne l'entendons pas de cette manière – n'annihile pas l'exigence morale puisqu'il lui conserve sa possibilité, il la renvoie à l'arbitraire en la privant comme le reste de fondement<sup>828</sup>. Dans cette perspective, il n'y a rien à partir de quoi juger de la valeur d'un acte. L'absurde, en tant que scepticisme à l'égard du sens de la vie, ayant « fait table rase<sup>829</sup> », il semble effectivement laisser

---

<sup>826</sup> Paul Ricœur, « *L'Homme révolté* », *op. cit.*, p. 131.

<sup>827</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>828</sup> Pour cette raison, Marcel Conche dit de la liberté, « sans quoi l'exigence morale n'aurait pas de signification », qu'elle n'apporte qu'un « fondement négatif » à la morale : « Ainsi l'exigence morale, avec la différence du bien et du mal, l'obligation de préférer le bien au mal, etc., ne se présente pas à la liberté comme lui étant tout à fait *extérieure*. [...] Mais *c'est la liberté même* qui peut toujours décider de considérer l'exigence morale comme quelque chose lui étant *étranger*, qui peut nier un fondement quelconque (autre que de convention) à la différence du bien et du mal, etc. » La liberté étant « en soi dénuée de nature, sans intérêt nécessaire pour quoi que ce soit », elle rend « possible la moralité, [...] mais tout en restant en soi absolument indifférente au bien et au mal »; *Le fondement de la morale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2003 [1993], pp. 25-27.

<sup>829</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 69.

dans une « impasse » morale. « Alors, écrit Marcel Conche en avant-propos du *Fondement de la morale*, les assassins de Buchenwald, Dachau, Auschwitz, etc., auront beau jeu<sup>830</sup> » : « Avoir été vaincus par une force supérieure, mais dont on ne pourra pas dire qu'elle était, plus qu'une autre, au service de la vérité morale, avoir été vaincus [...] sera leur seule faute. » La morale, précise ailleurs ce dernier, constitue ainsi « la Borne sur laquelle achoppe nécessairement le scepticisme<sup>831</sup> », l'individu, devant la réalité d'Auschwitz qui sert encore d'exemple au philosophe, étant forcé de quitter l'incertitude métaphysique au profit d'une condamnation certaine, c'est-à-dire catégorique<sup>832</sup>.

Si le scepticisme a conduit Conche à la bienveillance à l'égard des options sensées que choisissent les humains – équivalentes, encore une fois, en tant que possibles –, il est toutefois une chose qu'il ne saurait tolérer, soit l'illusion. Ainsi,

accepter l'apparence dans toute sa richesse, sa diversité, n'est pas tout accepter : ce n'est pas accepter l'illusion, c'est-à-dire l'absolutisation qui conduit à réprouver et à exclure. N'importe quel point de vue vaut, excepté en tant qu'il veut lui-même exclure les autres points de vue. Les dogmatismes (et les fanatismes, les sectarismes, etc.) refusent la réduction à l'apparence, ils relèvent de l'illusion. Ils sont dangereux particulièrement lorsqu'ils entendent réaliser dans le monde leurs modèles de société, de vie (religieuse ou irréligieuse, morale, collective, etc.), imposer leurs systèmes, quels qu'ils soient, et mettre en pratique leur exclusivisme<sup>833</sup>.

Le scepticisme peut donc, à l'inverse, opposer une limite à la morale, si celle-ci se veut dogmatique – et non plus, dirions-nous, vivante. Et il le fait alors sur la base d'une trahison à l'égard de la vie,

---

<sup>830</sup> Marcel Conche, *Le fondement de la morale*, op. cit., p. 1.

<sup>831</sup> Idem, *Quelle philosophie pour demain?*, « Introduction », op. cit., p. 10.

<sup>832</sup> « La prise de position morale, confirme Vladimir Jankélévitch, ne tolère aucune abstention, aucune neutralité »; *Le paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1989 [1981], p. 10.

<sup>833</sup> Marcel Conche, « L'apparence », op. cit., p. 289.

que réifie tout dogme posé sur elle<sup>834</sup> : « l'illusion, en nous rendant aveugles à l'apparence, et en subordonnant toujours la vie à quelque leurre, est précisément l'ennemie de la vie<sup>835</sup> ». Or, c'est, croyons-nous, ce même rapport à la vie, rendu possible par le moment sceptique, qui préserve l'absurde camusien du nihilisme, en ce qu'il contient une réserve morale.

Cette réserve, il est vrai, a bien failli être emportée dans le mouvement de revendication de sa liberté qu'a précipité la révolte métaphysique du penseur absurde : si Dieu n'existe pas, alors l'homme est libre sur cette terre<sup>836</sup>. Libre de se déterminer lui-même, c'est-à-dire de n'être plus déterminé extérieurement par ce qu'il doit ou ne doit pas être. Son « être » précisément lui revient, qu'il entend dès lors éprouver, prêter au jeu de la vie en toute liberté. C'est certainement cette manière autodéterminée d'exister qui explique en partie l'attrait du Camus « absurde » pour les personnages diaboliques de Dostoïevski : ceux-ci ont voulu créer leur destin, actualiser tout leur pouvoir-être; ils se sont essayés à vivre au moyen d'une liberté – de conscience, de désir, de volonté – performée. Qu'ils aient poussé cette liberté à l'extrême, s'éloignant ce faisant d'une vie bonne, reste secondaire pour qui vivre le mieux signifie alors vivre le plus, pour qui plaide essentiellement pour la liberté d'*être*. Pas étonnant dans ces conditions que Camus, au nom d'une liberté qui est mouvement-vers, en soit venu à tourner le dos à la morale, qui suppose par définition

---

<sup>834</sup> Le dogme, parce que « sans fondement », n'est pas « une valeur d'exemple et de perfectionnement », mais « un principe d'arbitraire et de terreur » : on le fait « sien dans le mouvement désespéré d'une pensée qui étouffe de solitude ou de nihilisme », ou on se le fait « imposer par ceux à qui le dogme profite »; *L'homme révolté*, op. cit., p. 254.

<sup>835</sup> Marcel Conche, « L'apparence », op. cit., p. 286.

<sup>836</sup> « Si Dieu existe, écrit Camus à propos de Kirilov, tout dépend de lui et nous ne pouvons rien contre sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de nous »; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 293. Or, dans ce « dépend » se fait déjà sentir un certain devoir – que pourrait résumer cette note de 1956 : « Si rien ne rachètera nos jours et nos actions, alors ne sommes-nous pas obligés de les élever dans la plus grande lumière possible? »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1248.

la retenue, l'empêchement<sup>837</sup> : « la moralité, écrit Marcel Conche, est une charge; elle fait de l'homme un chameau<sup>838</sup> ». Non seulement la morale, en raison de l'idéalisme qui la sous-tend, est-elle susceptible de réfréner, voire de réprimer, l'élan vital de la liberté, mais elle entre plus simplement en contradiction avec lui, au point où l'être et le devoir parfois « s'entrechoquent et s'entre-nient, [...] se regardent comme des chiens de faïence [...] »<sup>839</sup> ». « Situation bloquée », ajoute Jankélévitch, qui est celle de l'être écartelé entre la raison et le désir<sup>840</sup>, entre la justice et la liberté. À l'écartèlement qu'elle suscite et à l'intransigeance qu'elle recèle, qui tourmenteront Camus comme tant d'autres, peut certainement être attribuée l'ambiguïté de sa relation à la morale<sup>841</sup>. Mais

---

<sup>837</sup> Si, à l'heure de la révolte, l'élan totalitaire de idéologies historistes sera tiré vers l'unité de l'exigence morale, de l'absence d'unité que découvre l'absurde est plutôt tiré l'élan de la liberté; l'essai sur l'absurde pousse en quelque sorte, là où l'essai sur la révolte retient, les deux semblant alors suivre ces chemins opposés qui illustrent, selon Vladimir Jankélévitch, la paradoxe de l'être et du devoir. Pourtant, nous continuons de croire que le premier en date met la table pour le second, en ce que morale et raison, comme instruments de mesure, ont partie liée. « De même que l'absurde, note Camus en 1951, n'était pas dans le monde ou en nous mais dans cette contradiction entre le monde et notre expérience, de même la mesure n'est pas dans le réel ni dans le désir, mais... La mesure est un mouvement, une transposition de l'effort absurde »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1115. Et de la même manière que l'absurde, par fidélité à lui-même, ne doit pas résoudre cette contradiction, le « mouvement [de la révolte], pour rester authentique, ne doit abandonner derrière lui aucun des termes de la contradiction qui le soutient »; *L'homme révolté, op. cit.*, p. 305.

<sup>838</sup> Marcel Conche, *Le fondement de la morale, op. cit.*, p. 61.

<sup>839</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale, op. cit.*, p. 76.

<sup>840</sup> Pascal : « Guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'avait que la raison sans passions. S'il n'avait que les passions sans raison. Mais ayant l'un et l'autre il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir paix avec l'un qu'ayant guerre avec l'autre. Aussi il est toujours divisé et contraire à lui-même »; « [Pensées mêlées 2] », fr. 514, *op. cit.*, pp. 354-355.

<sup>841</sup> « [...] la véritable ambivalence, écrit encore Jankélévitch, est celle de l'homme à la fois simple et double, *simplex-duplex*, mais déchiré *en deux (ambo)*, écartelé entre deux valeurs incompatibles qui le tirent chacune de son côté »; « ces deux compossibles sont [...] deux directions qui se tournent le dos ». « En un mot le vrai problème, pour l'homme moral, n'est pas le pluriel innombrable des complexes, mais le duel abrupt des intentions : cette disjonction (l'alternative!) nous demande instamment, personnellement, en nous regardant dans les yeux : lequel des deux (*utrum*)? l'un ou l'autre? » Ainsi commence la « difficulté de vivre », qui « peut exiger un effort – et quel effort! – et impliquer d'innombrables soucis », alors que « la continuation de l'être, de l'être pur et simple, n'exig[e] aucun effort particulier, [...] n'impliqu[e] aucun souci concret d'aucune sorte »; *Le paradoxe de la morale, op. cit.*, pp. 106, 107, 109 et 115. La nature conflictuelle de ce « paradoxe » qu'est aussi la morale pour Camus est révélée par de nombreuses notes des *Carnets*, dont voici quelques exemples. 1948 : « C'est le plaisir de vivre qui disperse, supprime la concentration, arrête tout élan vers la grandeur. Mais sans plaisir de vivre... Non, la solution n'existe pas. À moins qu'elle soit de faire d'un grand amour une racine et d'y trouver la source de vie sans être puni de dispersion ». La même année : « J'ai essayé de toutes mes forces, connaissant mes faiblesses, d'être un homme de morale. La morale tue »; *Carnets 1935-1948, op. cit.*, pp. 1117 et 1120. Juin 1959 : « J'ai abandonné le point de vue moral. La morale mène à l'abstraction et à l'injustice. Elle est mère de fanatisme et d'aveuglement. Qui est vertueux doit couper les têtes. Mais que dire de qui professe la morale, sans pouvoir vivre à sa hauteur. Les têtes tombent et il légifère, infidèle. La morale coupe en deux, sépare, décharne. Il faut la fuir, accepter d'être jugé et ne plus juger, dire oui, faire l'unité – et en attendant, souffrir

l'heure n'est pas encore aux tourments du scrupule moral, qui est celle, prométhéenne dans le second mouvement de l'absurde, de se réapproprier ce que *Le mythe de Sisyphe* appelait « la flamme pure de la vie<sup>842</sup> ».

Que Camus tourne alors le dos à la morale ne signifie pas qu'il la nie pour autant; ce qu'entraîne, autrement dit, l'affirmation de la liberté absurde n'est pas systématiquement l'annulation des devoirs : « si toutes les expériences sont indifférentes, celle du devoir est aussi légitime qu'une autre<sup>843</sup> ». L'absurde ne destitue donc pas la morale – ou alors il la destitue de son trône –, mais il la nivelle indéniablement<sup>844</sup>, la renvoyant au rang de possible avec les autres options existentielles. Or, nous l'avons vu avec Marcel Conche, si la morale relève uniquement d'une option particulière, elle n'est fondée que négativement – et n'autorise, conséquemment, aucun jugement qui soit fondé en raison, qui ait valeur universelle. La menace qui pèse sur l'absurde et la liberté qu'il restitue à l'individu – s'il n'y a pas de sens, à chacun d'en donner un – est alors celle de voir la révolte métaphysique dériver en cette « révolution métaphysique » que Camus pourfendra dans *L'homme révolté*, en ce qu'elle a conduit l'individu, à l'instar d'Ivan Karamazov, à s'installer en place de Dieu pour n'obéir qu'à sa loi propre<sup>845</sup>. Non seulement l'individu peut choisir, ou ne pas choisir,

---

d'agonie »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1298. En dépit de ces dires, on ne cesse pourtant de rendre hommage au sujet moral en Camus; voir notamment *Albert Camus : l'exigence morale*, Agnès Spiquel et Alain Schaffner (dir.), Paris, Éditions Le Manuscrit, « L'Esprit des Lettres », 2006. « [...] Nous avons plus que jamais besoin d'idéalistes comme Camus, affirme Ronald Srigley, qui mettent la barre très haut, et qui brandissent à notre visage une image plus exigeante et plus belle de nous-mêmes, nous appelant sans cesse à être dignes d'elle »; propos recueillis par Ursula Gauthier, dans « Camus, l'éternel révolté », hors-série de *L'Obs*, n° 97, septembre 2017, p. 98.

<sup>842</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>844</sup> « L'absurde, en effet, entraîne un nivellement éthique s'il voit comme équivalentes les conséquences nos actes »; Arnaud Corbic, *op. cit.*, p. 42. Nivellement, certes, mais pas encore annihilation.

<sup>845</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 110 : « Qu'est-ce que l'extrémité de la révolte métaphysique? La révolution métaphysique. Le maître de ce monde, après avoir été contesté dans sa légitimité, doit être renversé. L'homme doit occuper sa place. [...] Mais qu'est-ce qu'être Dieu? Reconnaître justement que tout est permis; refuser toute autre loi que la sienne propre. »

de se déterminer pour le bien, mais le choisissant, il le fera « de façon injustifiable<sup>846</sup> » – « par caprice<sup>847</sup> », comme le dit déjà *Le mythe de Sisyphe*. La promotion de la liberté individuelle déduite de l'absurde risquait ainsi de priver la morale de tout fondement positif – d'une « raison suffisante », dirait Conche, qui puisse seule légitimer la morale en vérité<sup>848</sup>. Et la terre, royaume des individus, d'être alors livrée au règne capricieux des libertés.

Dans le corpus camusien, l'incarnation de cette liberté capricieuse revient sans conteste à Caligula, qui frappe au hasard de ses humeurs, ayant choisi pour sa part de se faire meurtrier; Caligula, que son créateur suit, c'est-à-dire approuve jusqu'à un certain point, dans sa révolte métaphysique, alors que « protestant contre la condition dans ce qu'elle a d'inachevé, par la mort, et de dispersé, par le mal<sup>849</sup> », alors que se dressant « contre la souffrance de vivre et de mourir »; Caligula, auquel il finit pourtant par donner tort, en lui faisant admettre que « [sa] liberté n'est pas la bonne<sup>850</sup> ». Ce point où le créateur cesse d'approuver sa création est précisément celui où sa révolte se mue en révolution, celui où il n'obéit plus qu'à « [sa] mesure<sup>851</sup> ». Le critère de cette désapprobation n'est toutefois pas encore moral, ainsi qu'il le deviendra aussi dans *L'homme révolté* : si l'empereur concède pour finir que « tuer n'est pas la solution<sup>852</sup> », ce n'est pas, en effet, en fonction du mal

---

<sup>846</sup> Dans une note préparatoire à *L'homme révolté*, Camus écrit en 1949 : « Jusqu'à ce que nous ayons retrouvé un fondement à ces valeurs, nous sommes condamnés à choisir le bien (quand nous le choisissons) de façon injustifiable »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1002.

<sup>847</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 266.

<sup>848</sup> « Le fondement de la "morale", en un sens négatif, est ce sans quoi il ne serait pas possible de donner un sens à cette notion, bref sa condition nécessaire. Le fondement de la morale, en un sens *positif*, est "ce qui légitime pour la raison notre reconnaissance d'une vérité morale" (Van Biéma, dans Lalande, *l. c.*), bref sa raison suffisante. » Ainsi, fonder positivement la morale, c'est faire en sorte « qu'il ne soit pas possible d'en nier *avec raison* le bien-fondé »; Marcel Conche, *Le fondement de la morale, op. cit.*, pp. 24, 27.

<sup>849</sup> *L'homme révolté*, « La révolte métaphysique », *op. cit.*, p. 81.

<sup>850</sup> *Caligula, op. cit.*, p. 388.

<sup>851</sup> « Rien dans ce monde, ni dans l'autre, qui soit à ma mesure »; *loc. cit.*

<sup>852</sup> *Ibid.*, p. 387.



que le meurtre cause alors à tort, mais bien en ce qu'il ne résout en rien son mal de vivre, en ce qu'il ne répare pas le tort que lui a causé l'absurde. Le critère qui fonde la distance que prend Camus à l'égard de son personnage est plutôt celui de la raison – ce qui se tient, sachant que la pensée absurde en est une qui s'en tient aux limites de la raison. Or, que les agissements de Caligula se détournent de la vérité morale, cela est évident, mais ce qui est pire pour celui qui se figure incarner la vérité de l'absurde, c'est que ces agissements se détournent des limites de la raison, trahissant dès lors l'absurde. Caligula, en d'autres termes, a tort en raison; ou alors : « sa mesure » est le fait d'une déraison.

Si cette mesure n'a rien à voir avec celle que mettra au jour *L'homme révolté*, et qui suppose une tension entre le oui et le non, ce n'est pas sur la base d'une suppression du oui au profit d'un seul non. Car le non auquel Caligula prête finalement voix et corps s'accompagne chez lui d'un oui, c'est-à-dire ici d'une exigence. Nous pourrions alors dire, dans les termes de l'essai sur la révolte, que l'empereur « méprise au nom de quelque chose<sup>853</sup> ». Or, ce quelque chose n'étant, de son propre aveu, ni « dans ce monde, ni dans l'autre<sup>854</sup> », il n'est pas étonnant qu'il n'ait trouvé nulle part « où étancher [sa] soif » – et que son mépris ait conséquemment viré à ce que *L'homme révolté* récuse sous le terme de ressentiment. Le nihilisme de Caligula, s'il le précipite en aval vers un cynisme destructeur, procède en amont d'un idéalisme : l'exigence de l'empereur à l'égard de la vie est telle qu'elle ne peut qu'être déçue – déçue parce que démesurée, c'est-à-dire encore une fois déraisonnable. Son oui ne résonne donc pas avec celui de la sagesse tragique de Sisyphe, ni avec celui que prononcent les figures de l'absurde devant tous les possibles; son oui aspire à

---

<sup>853</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 67.

<sup>854</sup> *Caligula*, op. cit., p. 387.

l'impossible : « il suffirait que l'impossible soit<sup>855</sup> ». La soif qui le tenaille, nous l'avons dit, est la soif d'absolu – soif que le penseur absurde avait, sinon tarie, du moins atténuée en revenant vers la vie au moyen de la raison, mais à laquelle l'empereur refuse toute concession.

Or, c'est précisément sur cet absolu que repose l'inconciliabilité du oui de son exigence et du non de sa conscience, Caligula sachant, d'un côté, que l'impossible n'est pas, mais ne renonçant pas pour autant, de l'autre, à son désir : « si j'avais eu la lune, si l'amour suffisait, tout serait changé<sup>856</sup> ». L'absolu, en faisant d'eux deux impossibles, empêche qu'ils s'équilibrent l'un à l'autre. Il interdit ainsi tout progrès qui, selon Camus, « est dans deux forces d'égale tension un équilibre optimum<sup>857</sup> », « et non pas dans une flèche verticale, ce qui supposerait qu'il est sans limites ». Caligula, en effet, ne progresse pas : il « n'abouti[t] à rien<sup>858</sup> ». Et il ne progresse pas, parce qu'il « n'[a] pas pris la voie qu'il fallait ». Ayant suivi la flèche verticale de son désir, il est monté si haut qu'il est ensuite redescendu trop bas, à un niveau de « bassitude » tel qu'il n'autorise plus la progression à l'horizontale – et qui n'aura alors d'équivalent que sa bassesse. Caligula s'est mis un absolu en tête, puis il s'est mis à la tête de cet absolu pour juger de haut ce qui s'étendait en bas : si la vie n'a pas de sens, alors la vie est non-sens, si l'impossible n'est pas, alors la vie ne vaut pas. Mais ne pas valoir n'équivaut pas, dans sa perspective, à une absence de valeur. Caligula ne renvoie pas la vie au degré zéro de la valeur, il la ravale plutôt à un degré inférieur; il la dévalue à un point tel qu'elle en acquiert une nouvelle valeur, toute négative : la vie, à ses yeux, ne vaut pas rien, elle vaut plus que rien, c'est une moins-que-rien. Son nihilisme n'est donc pas tant le fait

---

<sup>855</sup> *Caligula, op. cit.*, p. 388.

<sup>856</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>857</sup> *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1175.

<sup>858</sup> *Caligula, op. cit.*, p. 388.

d'une « indifférence à la vie<sup>859</sup> », qui l'aurait alors conduit à un certain détachement<sup>860</sup>, que d'une insatisfaction à son égard qui a tourné à l'aigre en raison de l'absoluité de l'exigence qui l'accompagne; son nihilisme, nous l'avons dit, est pétri de ressentiment<sup>861</sup>. La preuve en est que l'empereur se détourne moins de la vie qu'il se retourne contre elle, du haut de sa désillusion. Il en veut à cette vie absurde dont il désespère et que, dès lors, il déprécie. À l'absolu de son oui correspond ainsi l'absolu de son non : là où le premier dépassait l'ordre des apparences, le second le soupasse. Que la vie soit sans raison, Caligula l'admet certainement, mais il en fait une raison pour rabaisser la vie.

Cette raison ne suffit toutefois pas à la raison absurde; elle n'est pas, autrement dit, satisfaisante en raison. Si la vie n'a effectivement pas de raison d'être, il n'y a alors aucun critère pour la juger et, donc, aucune raison de la juger : ainsi va la vie qui va. Quand Camus écrit, dans *L'homme révolté*, que l'absurde est contradictoire, « puisqu'il exclut les jugements de valeur en voulant maintenir la vie, alors que vivre est en soi un jugement de valeur<sup>862</sup> », il se trompe encore une fois d'absurde. Car, si l'absurde camusien exclut les jugements de valeur – et exclure est déjà trop dire, dans la

---

<sup>859</sup> « Qui est la marque du nihilisme », écrit Camus en introduction de *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>860</sup> Or, le détachement est encore une manière de vivre, un choix de vie; il n'est donc pas complètement indifférent. Car, si l'indifférent est celui pour qui tout est égal, il ne peut rien choisir sans se contredire lui-même; dès qu'il choisit, il élit et brise ainsi l'égalité. Il est alors condamné au *statu quo*, au non-agir, à l'immobilité. Mais le fait de vivre, qui ne relève pas d'abord d'un choix, implique nécessairement des choix dans sa continuité : « Il est sûrement faux de dire que la vie est un choix perpétuel. Mais il est vrai que l'on ne peut imaginer une vie privée de tout choix »; *ibid.*, p. 68. Le véritable indifférent est-il alors le Bartleby de Melville, qui, sans choisir de mourir, ne fait rien pour se maintenir en vie – celui dont Deleuze disait qu'il figurait « non pas une volonté de néant, mais [...] un néant de volonté » (Gilles Deleuze, « Postface », dans Melville, *Bartleby, Les îles enchantées, Le campanile*, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 175)?

<sup>861</sup> Ressentiment que Max Scheler, dans *L'homme du ressentiment*, aurait, selon Camus, « très bien défini [...] comme une auto-intoxication, la sécrétion néfaste, en vase clos, d'une impuissance prolongée »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>862</sup> *Ibid.*, p. 68

mesure où il renvoie pour finir le saut à un possible existentiel parmi les autres<sup>863</sup> –, c'est précisément parce qu'ils ne maintiennent pas la vie en fin de compte, du moins pas en tant que telle, la considérant à partir de ce qu'elle devrait ou ne devrait pas être, et non à partir d'elle-même. Mais la vie, disions-nous, n'a pas à être jugée : elle suit simplement son cours, nonobstant ceux et celles qu'elle entraîne à sa suite. Que la vie soit sans raison ne constitue donc pas, pour le penseur absurde, une raison d'espérer ni de désespérer; c'est un fait, le fait de la vie auquel il revient au détour de l'absurde, le retour aux apparences étant le point d'arrivée du moment sceptique. Or, à ce fait, l'optimisme et le pessimisme refusent de se tenir, le premier en s'en délestant, le second en s'en accablant, les deux se rejoignant dans une même évaluation/dévaluation du fait donné, fût-ce un *sur*-fait ou un *dé*-fait-isme. L'absurde, s'il n'annule pas la possibilité de l'évaluation – qui appartient au fait humain, tant pour son bien que pour son mal –, la prive de la possibilité de prononcer en droit un jugement sur la vie – car sur quoi appuyer le jugement de ce qui n'a pas de fondement? Sur ses raisons, certes, mais qui dépassent alors l'ordre de la raison. Dans la perspective de l'absurde, répétons-le, il n'y a aucun « donc » qui tienne, aucune conclusion qui puisse être tirée sur le dos de la vie.

Et c'est bien là la preuve que Caligula ne pousse pas l'absurde jusqu'au bout qui, du fait que la vie est sans justification, déduit qu'elle est injustifiable, c'est-à-dire inexcusable : ne trouvant pas son compte dans cette vie où « rien ne dure<sup>864</sup> », il lui demande des comptes avant de conclure qu'elle compte pour moins-que-rien – puérile déraison, dont s'est défait le penseur absurde en revenant à

---

<sup>863</sup> Voir note 688.

<sup>864</sup> « Je sais que rien ne dure! Savoir cela! Nous sommes deux ou trois dans l'histoire à en avoir fait vraiment l'expérience, accompli ce bonheur dément »; *Caligula, op. cit.*, p. 386. Si ce savoir est un bonheur en ce qu'il libère de l'illusion de la durée, celui-ci est dément en ce qu'il livre à la conscience de la mort.

la raison, c'est-à-dire en comprenant que la vie n'a de comptes à rendre à personne<sup>865</sup>. Posant à la vie des conditions qu'elle n'est pas en mesure de remplir, l'empereur en vient par suite à lui imposer sa mesure, celle d'une liberté absolue. À lui s'applique alors ce que Camus dira du « meurtre nihiliste », à savoir que, « supprimant tout principe d'espoir, il rejette toute limite et, dans l'aveuglement d'une indignation qui n'aperçoit même plus ses raisons, finit par juger qu'il est indifférent de tuer ce qui, déjà, est voué à la mort<sup>866</sup> » : « l'impatience des limites, le refus de [son] être double, le désespoir d'être homme<sup>867</sup> » ont jeté ce révolutionnaire métaphysique là où ils jetteraient plus tard les révolutionnaires historiques, soit « dans une démesure inhumaine ». Or, cette impatience des limites n'est pas le fait de la pensée absurde, qui suppose au contraire une raison limitée. D'où il ressort que la liberté illimitée que s'accorde Caligula n'est pas fondée en raison – et contredisant les limites de la raison, elle est en retour contredite par elle. Si sa liberté n'est pas la bonne, c'est que les raisons qui la sous-tendent sont mauvaises : mauvaises en morale *a fortiori*, en ce qu'elles en viennent à nier la vie d'autrui, mais mauvaises en raison, en ce qu'elles

---

<sup>865</sup> Caligula agit comme si l'innocence de la vie devait se justifier auprès de lui, « maître en lucidité » – tout comme l'innocence serait plus tard « sommée de fournir ses justifications » aux maîtres de l'Histoire; *L'homme révolté*, op. cit., p. 64. Descendant exemplaire de cette sombre lignée, Jean-Baptiste Clamence précise : « Du reste, nous ne pouvons affirmer l'innocence de personne, tandis que nous pouvons affirmer à coup sûr la culpabilité de tous. Chaque homme témoigne du crime de tous les autres, voilà ma foi, et mon espérance » (p. 747).

<sup>866</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 303. La mort, en tant que terme de la vie, constitue le point de départ de la réflexion absurde – et non pas forcément celui de l'expérience absurde. Or, « quand il y a un terme, rappellerons-nous avec Jean Grenier, nous avons les yeux fixés sur lui, et la distance qui nous en sépare est une droite virtuelle, dont seules sont réelles les extrémités; d'un seul coup, le regard se porte sur le point d'arrivée; l'intervalle [...] n'existe pas en soi »; voir note 333. Plusieurs penseurs, parmi lesquels Caligula, ne voyant plus que ce terme qu'est la mort, commettront alors l'erreur d'envisager la vie à partir de lui. Et regardant la vie depuis une mort qui égalise tout dans un même néant, ils en ont conclu que tout était égal, que la vie ne valait rien puisque vouée à la mort et que, vivant pour mourir, on vivait donc pour rien. Ramenant ainsi le temps de la vie au moment de la mort, non seulement niaient-ils l'intervalle de la vie, mais ils faisaient de son terme une finalité, alors qu'il n'en marque que la fin. Or, l'absurde débarrasse précisément la vie de toute finalité, qu'elle soit positive ou négative; dans sa perspective, on ne vit pas *pour rien*, pas plus que *pour quelque chose* : « il y a » la vie, un point c'est tout, à laquelle la mort met un point final. Le scepticisme de l'absurde ne s'apparente pas, en ce sens, à un nihilisme, en ce qu'il restitue l'intervalle de la vie; il ramène, en d'autres termes, à l'horizon de la vie, horizon qu'il sait à terme. Et sur cet horizon, nous le verrons, tout n'est pas égal; ou alors : avec cet horizon, tout doit se tenir à égalité.

<sup>867</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 323.

ne s'en tiennent pas à l'évidence sur laquelle débouche *a posteriori* la pensée de l'absurde délestée de tout *a priori*, celle d'une vie à qui le fait d'être sans raison n'enlève rien puisqu'ainsi faite. Cette liberté impériale et impérieuse n'est pas la bonne parce qu'elle s'en prend à la vie, et elle s'en prend à la vie parce qu'elle a perdu la raison. Privée de sa mesure, elle est alors livrée à la démesure nihiliste, qui « ni[e] la juste grandeur de la vie ».

« La juste grandeur de la vie » : quel peut être le sens de cette assertion dans une perspective sceptique, si seulement elle en a un ? Sa seule signification possible dépend de la manière dont on l'entend. L'absurde, disions-nous, n'enlève rien à la vie. Or, trouver une grandeur à la vie, n'est-ce pas au contraire lui ajouter quelque chose ? Et cet ajout, qui suppose un jugement de valeur, peut-il alors être le fait d'un esprit sceptique, qui s'abstient précisément de juger ? Si Caligula trahit l'absurde en dévaluant la vie, en jugeant sa valeur à la baisse, comment le penseur absurde peut-il, sans se contredire lui-même, l'évaluer positivement, juger sa valeur à la hausse ? C'est pourtant bien là qu'en arrive *Le mythe de Sisyphe*, qui laisse entendre pour finir que la vie *vaut* en dépit de l'absurde – et d'autant plus, même, qu'absurde. Mais ce sont déjà des éthiques – éthique du tragique chez Sisyphe, éthique de la quantité, c'est-à-dire d'un certain vitalisme, chez les figures de l'absurde. Ce sont, autrement dit, des attitudes à l'égard de la vie découlant du regard posé sur la vie par l'absurde, des manières de *vivre* l'absurde, c'est-à-dire de donner sens à sa vie en fonction de lui<sup>868</sup>. Éthiques qui sont alors cohérentes avec la métaphysique sceptique de l'absurde<sup>869</sup>, en ce

---

<sup>868</sup> L'éthique, qui consiste à « donner un sens personnel à sa vie », « est fonction de la métaphysique » ; Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain ?*, op. cit., pp. 125-126.

<sup>869</sup> Et qui peuvent donc être dites « sages », puisque, toujours selon Conche : « pour qu'il y ait sagesse, il faut qu'il y ait cohérence entre éthique et métaphysique » ; *ibid.*, p. 128. C'est effectivement, nous l'avons vu, en termes de sagesse que l'essai sur l'absurde présente l'éthique tragique de Sisyphe, tout comme celle du donjuanisme : « Don Juan sait et n'espère rien. [...] Cette vie le comble, rien n'est pire que de la perdre. Ce fou est un grand sage » ; *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., pp. 267-268.

qu'elles se déploient là où celle-ci aboutit, soit sur l'horizon d'une vie vouée à la mort. Par fidélité à la précarité dont ces sages ont d'abord pris conscience, la vie leur est ensuite apparue comme un bien, bien parfois lourd à porter, parfois portant à la légèreté, mais bien toujours précieux, parce qu'il n'y a que lui<sup>870</sup>. Pour le sage tragique ou vitaliste, la vie vaut tout l'or du monde puisqu'elle est à terme<sup>871</sup> – alors que le fait du terme entraîne Caligula dans la direction contraire, à savoir que la vie ne vaut pas cher. La vie est belle mais elle passe, elle est même d'autant plus belle qu'elle passe – au sens ici où la reconnaissance de son prix se rattache à la conscience de sa fugacité<sup>872</sup>. La « juste grandeur de la vie » renvoie dans cette optique à une certaine beauté, laquelle ne forme certes pas le tout de la vie, mais à laquelle il faut savoir rendre justice – justice qui excédera chez les figures absurdes la simple reconnaissance, prenant avec elles la forme d'une passion, qui fait de la vie une grâce (sans béatitude), mais qui force également à se faire à l'image de cette beauté donnée, soit celle d'une certaine noblesse.

Si elles ne le contredisent pas, ces éthiques s'ajoutent néanmoins à l'absurde; elles supposent une adhésion à la vie, qui n'est pas tout à fait le fait du scepticisme. En ce qu'elles appartiennent au moment de l'option, elles dépassent le moment sceptique de l'absurde, l'entraînant pour ainsi dire ailleurs qu'en lui-même. Or, s'il y a cohérence entre ces deux moments, c'est sur la base des acquis

---

<sup>870</sup> Bien qui n'est pas alors « nécessaire » du fait que, « sans [lui], le pari absurde n'aurait pas de support », mais au contraire gratuit; la vie n'est pas, en ce sens, condition de l'absurde, mais condition à l'absurde. Et ce bien, « dès l'instant où [il] est reconnu, [...] est celui de tous les hommes »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>871</sup> Marcel Conche : « L'existence tragique est vécue sous l'horizon de la mort comme néant ». Or, « [...] dans cette vue de l'anéantissement de toute chose, refuser le laisser-aller, l'abandon de soi, la tristesse, la résignation et, au contraire, affirmer la valeur de la vie, du dépassement de soi, de l'aspiration vers la hauteur, du noble amour, telle est la sagesse tragique »; *Quelle philosophie pour demain?*, *op. cit.*, pp. 136, 135. Le sage tragique, écrit-il ailleurs, « cherche à donner le plus de valeur à ce qui va périr »; « Le monde et la sagesse », *op. cit.*, p. 131.

<sup>872</sup> Si, comme le veut encore Marcel Conche, « l'on sera d'autant plus sensible au tragique de l'existence que l'on accordera plus de valeur à la vie » (*Quelle philosophie pour demain?*, *op. cit.*, p. 133), l'inverse est également vrai, à savoir que l'on accordera d'autant plus de valeur à la vie que l'on sera sensible au tragique de l'existence.

du scepticisme, acquis qui, croyons-nous, fondent une certaine morale. Reprenons en amont. Au terme de sa réflexion, le sceptique qu'est le penseur absurde parvenait à l'absence de sens de l'existence; aller au-delà de ce qui constitue alors sa vérité sur le plan de la pensée ne lui revient pas, qui s'arrêtait là. Toutefois, l'endroit de cet arrêt n'était pas le rien, le penseur absurde ne terminant pas sa course sur du vide. Tout, autrement dit, ne s'absentait pas dans cette absence de sens. Le fait de la vie, lui, demeurerait. Ne se soldant ni par un plus ni par un moins, ni par un pour ni par un contre, le point d'arrivée de la démarche absurde est ainsi l'égalité<sup>873</sup> : après avoir emprunté la voie verticale de la pensée, le penseur absurde faisait retour à l'horizontalité de la vie. S'il en est venu par la pensée au non-Sens de la vie, il est pourtant revenu, au détour de celle-ci, à la vie comme sens<sup>874</sup> – sens qui, à défaut de renvoyer à une signification, suppose à tout le moins une direction : le cours de la vie est son sens<sup>875</sup>. Que le scepticisme de l'absurde prive la vie de fondement n'empêche donc aucunement la vie de constituer un fond – fond « sans fond », certes, fond mouvant et instable, mais fond quand même. Il en ressort que, dépourvue de signification, la vie n'est pas pour autant dépourvue de valeur; au contraire, « la valeur mise au jour par le mouvement de révolte<sup>876</sup> » qu'est aussi l'absurde est celle de la vie même. Mais valeur veut dire donnée inaugurale, évidence première, à partir de laquelle tout procède : « il y a » la vie. Et sa « juste grandeur » se rapporte alors à cette prime factuelité.

---

<sup>873</sup> Si l'absurde est un point zéro, ce zéro renvoie à une équivalence, et non à une absence; l'absurde, autrement dit, se termine par un match nul, ce qui est encore un résultat.

<sup>874</sup> « Ortega comme Camus s'opposent à toute philosophie du *sens de la vie*. À l'exact opposé, ils fondent leur réflexion – avec les autres penseurs solaires – sur *la vie comme sens* »; Marc Firoud, « Pour une éthique solaire. La pensée de midi à la lumière de la philosophie de José Ortega y Gasset », dans *Albert Camus et la pensée de midi*, « Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus », Avignon, Éditions A. Barthélémy, 2016, p. 97.

<sup>875</sup> Depuis cette perspective, la vie, écrit Marcel Conche, « s'apparaît enfin comme elle a, du reste, toujours été : à savoir comme, par essence, se posant elle-même, ou comme auto-affirmative »; « Le monde et la sagesse », *op. cit.*, p. 131.

<sup>876</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 303.



Or, c'est ici que s'effectue le sursaut moral, si tant est, comme le veut Marcel Conche, que « l'on doi[ve] parler de "morale" lorsqu'on a en vue des devoirs inconditionnels<sup>877</sup> ». Car, au fait de la vie, le sceptique se doit en effet inconditionnellement. Les devoirs liés à l'absurde sont de deux ordres, l'un se situant sur le plan de la pensée, l'autre, sur le plan de l'existence. Ce qu'implique le temps d'arrêt absurde, c'est d'abord une liberté de conscience : le penseur absurde considèrerait la vie dans la lumière du vrai, « c'est-à-dire en prenant comme *mesure* la seule vérité de la chose jugée, entendant par "vérité" l'apparence même de la chose pour celui, précisément, qui est libre en face d'elle, libre pour elle<sup>878</sup> ». Cette chose dont il se disposait à juger librement était la vie dans la vérité de sa finitude – la mort étant bien, comme l'écrit encore Marcel Conche, « le fondement de la possibilité de cette liberté, et distanciation, à l'égard de tout ce qui risque de peser sur le jugement, qu'il s'agisse d'influences extérieures ou intérieures<sup>879</sup> ». La perspective de la mort a effectivement libéré le penseur absurde de l'illusion du « quelque part » où l'homme quotidien croyait que la vie le conduirait, de cette sorte d'en deçà de la vie sur lequel s'appuyait son espoir de bonheur, d'accomplissement. Or, cette même perspective entraînait les penseurs existentiels vers un au-delà de la vie : là où le premier était enchaîné à ses *a priori*, l'esprit de ces derniers, à peine libéré d'une signification implicite, s'enchaînait aussitôt à une signification trouvée *a*

---

<sup>877</sup> Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain?*, op. cit., p. 124.

<sup>878</sup> Idem, *Le fondement de la morale*, op. cit., p. 74. Ailleurs : « la vérité-sur se fonde dans la liberté-à-l'égard-de »; *ibid.*, p. 37.

<sup>879</sup> *Ibid.*, p. 75. Camus, 1938 : « La seule liberté possible est une liberté à l'égard de la mort »; *Carnets 1935-1948*, op. cit., p. 857; 1951 : « Mort révoltante. L'histoire des hommes est l'histoire des mythes dont ils ont recouvert cette réalité. Depuis deux siècles la disparition des mythes traditionnels a convulsé l'histoire parce que la mort est devenue sans espérance. Et pourtant il n'y a pas de vérité humaine s'il n'y a pas enfin acceptation de la mort sans espoir. C'est l'acceptation de la limite, sans résignation aveugle, dans une tension de tout l'être qui coïncide avec l'équilibre »; plus loin : « La "limite" doit être la vérité de tous »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., pp. 1111, 1122.

*posteriori* – « l’“ouvert” de la liberté<sup>880</sup> », pour poursuivre dans des termes conchiens, se refermant en fermant au passage « l’“ouvert” de la vérité » sur l’illusion de l’en-soi des choses. Si, toujours selon Conche, « le sens même du jugement vrai est de ne pouvoir résulter d’une cause<sup>881</sup> », il ne saurait donc s’agir d’un jugement vrai, dans la mesure non seulement où celui-ci suppose un renoncement à la liberté de vue, mais où il repose de surcroît sur une cause; dans la mesure où, comme l’écrit Camus à propos de l’attitude kierkegaardienne, il « tir[e] l’espoir de son contraire qui est la mort<sup>882</sup> ».

À ce point précis, la liberté de conscience devient non plus simple « possibilité », mais devoir : « devoir de se rendre libre à l’égard de tous les facteurs de détermination extérieurs à la chose jugée pour en bien juger<sup>883</sup> », c’est-à-dire « en juger en raison ». Le seul jugement vrai possible est celui qui se fonde sur la raison – raison dont se détournent notamment les penseurs existentiels et Caligula au profit de leurs raisons, en suivant une flèche verticale, qu’elle soit ascendante ou descendante, mais raison à laquelle le penseur absurde exige de lui fidélité. Le premier des devoirs absurdes est ainsi un devoir de raison, d’une raison lucide, *clairvoyante*, c’est-à-dire qui ne brouille pas la vérité de ce qu’elle voit. « Si je juge qu’une chose est vraie, énonce *Le mythe de Sisyphe*, je dois la préserver<sup>884</sup>. » Et ce qui, à terme, est apparu vrai au penseur absurde est le fait de cette vie qui passe, indépendamment des conséquences que ce fait a pour ceux et celles qui se trouvent embarqués au passage. Si le scepticisme qui ne croit en rien appartient au nihilisme, ce n’est pas encore une fois celui du penseur absurde, qui ne doute pas pour finir de la vie elle-même, qui n’a

---

<sup>880</sup> Marcel Conche, *Le fondement de la morale*, op. cit., p. 76.

<sup>881</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>882</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 246.

<sup>883</sup> Marcel Conche, *Le fondement de la morale*, op. cit., p. 75.

<sup>884</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 240.

pas perdu foi en elle, mais seulement espoir qu'elle soit autre chose – et, conséquemment, désespoir qu'elle ne le soit pas<sup>885</sup>. Si, autrement dit, l'absurde camusien débouche « positivement<sup>886</sup> », ainsi que l'affirme Arnaud Corbic, et non sur une négation totale, c'est qu'il reconnaît à la vie une valeur intrinsèque – valeur, répétons-le, de fait. Cette vie, que Camus fonde négativement dans l'introduction de *L'homme révolté* en l'apparentant à un bien nécessaire à l'absurde<sup>887</sup>, il la restitue bien dans toute sa positivité au terme du *Mythe de Sisyphe*<sup>888</sup> : il lui rend son indépendance en vertu de l'indépendance d'esprit acquise par l'absurde, la soustrayant à toute dépendance dans laquelle elle était jusque-là tenue. La vie est ainsi maintenue, et sans contradiction avec l'absurde, puisque c'est précisément cette pensée qui l'y a (re)conduit, la course du penseur absurde s'achevant sur un oui à une vie rendue à elle-même – oui qui n'est pas encore celui d'une adhésion, mais d'une admission.

Mais à cette vie alors maintenue, le penseur absurde doit à son tour se maintenir. C'est-à-dire que, admettant la vie en tant que telle, soit telle qu'elle apparaît, il est dès lors contraint de s'y tenir. S'y tenir en pensée, disions-nous, en ce qu'il ne pourra idéellement aller ni au-delà, ni en deçà : tout ce qu'il pensera devra se rapporter au fait de la vie – fait dont il ne fera conséquemment la cause de rien. Au tout est égal parce que la vie n'a pas de sens se substitue ainsi un tout *doit* être égal à la vie comme sens – ce qui ne veut pas dire que la pensée soit tenue de se soumettre à la vie, mais

---

<sup>885</sup> Le penseur absurde ne souffre donc pas de ce nihilisme que Nietzsche a diagnostiqué, « en lui-même et chez les autres », et qui est, écrit Camus, « l'impuissance à croire et la disparition du fondement primitif de toute foi, c'est-à-dire la croyance à la vie »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>886</sup> « [...] l'absurde peut aussi mener positivement à la révolte solidaire contre lui et contre le mal pour vivre d'un amour sans contrepartie et sans espoir, et ce sera l'option non religieuse de Camus pour une sagesse de vie pour l'homme sans Dieu »; Arnaud Corbic, *op. cit.*, p. 43.

<sup>887</sup> Voir note 870.

<sup>888</sup> Positivité qui n'entraîne toutefois pas un positivisme, en ce que si cette réalité est admise comme tout, tout en elle n'est pas accepté – d'où la nécessité récurrente de la révolte.

plutôt qu'elle ne peut se sur-mettre à elle ou se démettre d'elle. Tout n'est donc pas égal dans cette vie pour le penseur absurde, qui ne saurait accepter que l'on pense sur ou dans son dos. Et il le refuse, non parce que c'est mal, mais parce que ce n'est pas juste en raison, parce que c'est mal penser. Que tout *doive* être égal à la vie, c'est pour lui affaire de probité intellectuelle : il est de son devoir, il se fait un devoir de jouer d'honnêteté avec la vérité<sup>889</sup> – sinon à quoi bon la raison? S'il est vrai que la morale se fonde sur la raison (dialogique), comme le montre Marcel Conche, la raison à l'inverse possède un fond(ement) moral, qui exige du soi qu'il se mesure au vrai et qu'il s'y tienne<sup>890</sup>. « Il est bon, écrit Camus dans l'essai sur l'absurde, que l'homme, en se mesurant à la difficulté, se juge quelquefois. Il est le seul à pouvoir le faire<sup>891</sup>. » Qu'il prenne alors la mesure de sa pensée ou de sa conduite ne change rien à l'affaire, le procédé étant essentiellement le même, soit celui du jugement en vérité. Et c'est à la lumière crue du vrai que Camus, jugeant d'abord ses raisons, jugera plus tard ses actions.

---

<sup>889</sup> C'est au nom de cette probité que le surhomme nietzschéen en vient à dépasser la morale. Or, dépasser ne signifie pas nier : « il ne s'agit pas, comme le dit Marcel Conche de Nietzsche, de substituer aux valeurs traditionnelles des anti-valeurs mais des valeurs plus hautes, plus exigeantes, plus délicates » ; « La souffrance des enfants comme mal absolu », *Orientation philosophique, op. cit.*, p. 58. Morale que l'on pourrait alors qualifier de « supérieure » – ou « morale de grande allure » (*Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 263) –, mais dont la supériorité est moins de valeur que de vue; un tel moraliste, autrement dit, ne vaut pas forcément plus, mais voit simplement mieux : « la vraie morale, pour Nietzsche, ne se sépare pas de la lucidité » ; *L'homme révolté, op. cit.*, p. 118. Or, ce qui empêche la lucidité aux yeux de ce dernier est l'idéalisme qui sert de base à la morale traditionnelle – morale dogmatique ou formelle, en ce qu'elle impose formes et dogmes à la vie : « on juge alors de ce qui est, par référence à ce qui devrait être, royaume du ciel, idées éternelles, ou impératif moral » ; *ibid.*, p. 117. Les valeurs qui, dans le dépassement de cette morale, sont déclassées sont donc celles à partir desquelles la vie est jugée – jugement que le révolté, qu'est aussi le penseur absurde, refuse de porter parce qu'il « aboutit finalement à la calomnie de la vie ». « La morale, quand elle est formelle, écrit encore Camus, dévore » (*ibid.*, p. 166) – et la vie et les êtres.

<sup>890</sup> Morale individuelle, certes, en ce qu'elle est affaire de chacun, mais qui n'en est pas moins universelle, en ce qu'elle vaut pour tous, en ce que tous ont « accès à la vérité à titre égal » : « il n'y a pas d'accès *particulier* à la vérité. La vérité ne peut avoir d'autre lieu que le langage universel, le discours humain comme tel. Elle peut, par le discours, circuler de l'un à l'autre, mais elle peut être *mise en circulation* par n'importe qui. Tous les hommes, dès lors, sont égaux, en tant qu'ayant cette capacité, ce pouvoir, de mettre en circulation la vérité » ; Marcel Conche, *Le fondement de la morale, op.cit.*, p. 133, pp. 38-39. C'est bien à cette mise en circulation de ce qui apparaît vrai que participe *Le mythe de Sisyphe*.

<sup>891</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 263.

Le sursaut moral dont nous parlions suppose ainsi un premier redressement, celui de la conscience à l'égard du cours de la vie. Conscience empêchée chez l'homme quotidien par le repoussement de la mort, conscience aveuglée chez les penseurs existentiels par le dépassement de la mort. Or, sur cette vie qui court à sa perte, le penseur absurde veut garder les yeux ouverts. Plus que l'expression d'un simple désir, c'est alors le résultat d'une exigence envers lui-même : il s'y oblige – sans quoi il trahit et la raison et la vie. Sans cette obligation, « la vie serait plus légère<sup>892</sup> », c'est-à-dire ici moins lourde à porter parce que portée par un sens. S'il ne s'agit pas encore, ainsi que l'entend Marcel Conche, des devoirs envers d'autrui, mais bien envers soi-même, cette obligation implique une même responsabilité (à l'égard du vrai), bien que celle-ci n'ait pas le même objet. La responsabilité dont se charge le penseur absurde est de ne plus céder à l'illusion du sens, qui altère la justesse de sa vue et de sa pensée en enchaînant leur liberté. Le redressement qu'il effectue consiste alors à se (re)mettre sur l'horizon de la vie et à regarder celle-ci en face, dans son âpre nudité, soit dénudée des voiles dont on la revêt pour pouvoir y exister; se dresser face à la vie, c'est ne plus se raconter d'histoires à son sujet pour endormir la conscience du tragique.

Or, ce redressement est aussitôt suivi d'un autre – dont il est toutefois plus juste de dire qu'il prolonge logiquement le premier. Car ce que le penseur absurde a acquis en pensée, il est effectivement logique qu'il le reporte sur le plan de l'existence. Là où la pensée l'a mené, il se doit, autrement dit, de vivre. Le second devoir du penseur absurde, qui des suites du retour à la vie en tant que telle devient homme de l'absurde, est alors de vivre en adéquation avec ce qu'il sait vrai, c'est-à-dire à égalité avec la vie elle-même. S'il n'est pas forcé d'y tenir – soit d'accorder un

---

<sup>892</sup> « La moralité est une charge [...] », disait Marcel Conche : « Sans elle, la vie serait plus légère. Une vie sans responsabilité serait plus légère. Mais elle serait sans dignité »; *Le fondement de la morale, op. cit.*, p. 61.

surcroît de valeur à cette valeur première, ainsi que le feront les figures de l'absurde –, il est en contrepartie forcé de s'y tenir : l'homme absurde *doit* exister à hauteur de la vie. Le refus d'une pensée qui se déploierait sur le dos ou dans le dos de la vie se traduit ainsi en existence en impossibilité de se surimposer à la vie au nom d'une liberté d'être ou de faire – ce qui équivaldrait alors à dépasser l'égalité obtenue par la raison, c'est-à-dire à donner au final à la vie un sens que la raison lui refusait. L'absurde, certes, qui pose essentiellement la question métaphysique du « pourquoi vivre », ne répond qu'indirectement au « comment vivre », soit en termes de propositions, ébauches de styles de vie absurdes. Mais il en pose les bases, mais il en fournit le cadre, l'homme absurde devant en somme vivre *dans* la vie, et non *par-dessus* elle. L'absurde, autrement dit, ne donne aucun droit sur la vie : à une pensée limitée doit forcément correspondre une liberté limitée.

Cette liberté limitée, *Le mythe de Sisyphe* la qualifie de « raisonnable » : « la mort et l'absurde sont ici, on le sent bien, les principes de la seule liberté raisonnable : celle qu'un cœur humain peut éprouver et vivre<sup>893</sup> ». Liberté raisonnable, parce qu'humaine – et non pas surhumaine, c'est-à-dire pouvant tout se permettre, ni sous-humaine, c'est-à-dire ne pouvant s'empêcher de rien<sup>894</sup>, et liberté

---

<sup>893</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 260.

<sup>894</sup> Ainsi de la liberté que défend Sartre dans sa « Réponse à Albert Camus », qui « ne peut être freinée », car « elle est ou n'est pas ». N'ayant « pas de rapport avec les freins », « qu'est-ce qui la freinerait? et qu'a-t-elle besoin qu'on la freine? »; « Réponse à Albert Camus », *op. cit.*, p. 344. Sartre fait mine d'oublier qu'il cherche alors lui-même à freiner la liberté des uns au profit de celle des autres. Il pourra bien dire plus loin que seule une liberté peut extérieurement en limiter une autre. Mais au nom de quoi le ferait-elle alors? Au nom de ce que cette liberté n'est pas la bonne, et de ce qu'elle a donc besoin d'être freinée? Et si cette liberté n'est pas la bonne, n'est-ce pas qu'elle ne se freine pas elle-même, qu'elle se veut sans limites? Il y aurait, partant, des limites à l'intérieur desquelles la liberté doit se déployer, des limites à donner à sa propre liberté : une manière de s'empêcher. Cet empêchement, s'il peut venir de l'extérieur, doit également venir de l'intérieur; c'est un devoir que l'on se doit à soi-même, qui est celui de se mesurer au vrai, en raison ou en morale. Sartre lui-même d'ailleurs, dont la liberté n'est pourtant pas en cause, pourquoi se porte-t-il à la défense de la liberté d'autrui, si ce n'est parce qu'il s'y sent de quelque manière obligé, non pas seulement extérieurement mais aussi intérieurement, si ce n'est parce que se trouve en lui une certaine exigence de justice, qui, en ce qu'il y répond, le détourne de sa propre liberté d'être? Mais le dire aurait été admettre que Camus, l'« indigent »

humaine à l'inverse, parce que relative à la raison, qui est, elle, relative à la vie – et qu'elle ne peut conséquemment ni prendre de haut ni tirer vers le bas. Cette liberté, à laquelle *L'homme révolté* contestera son absoluité, n'est donc pas totale au temps l'absurde<sup>895</sup> : elle est d'ores et déjà « relative<sup>896</sup> ». Relative elle aussi à « une autre valeur » – au nom de laquelle le révolté, alors métaphysique, « affirme l'impossibilité de la liberté totale en même temps qu'il réclame pour lui-même la relative liberté, nécessaire pour reconnaître cette impossibilité<sup>897</sup> » –, qui n'est toutefois pas encore pour ce dernier la justice à l'égard d'autrui, mais plutôt la justesse de sa propre pensée à l'égard de la vie. Si l'absurde restitue à l'individu une certaine liberté, celle-ci ne peut être

---

en pensée, a en partie raison : plutôt se contredire soi-même. Alors Sartre, d'un côté, essentialise la liberté et, de l'autre, ridiculise la morale, « affirmation parfaitement vaine d'un idéal », « univers de valeurs intangibles », dont ne peut se réclamer que celui qui s'accorde une « supériorité » sur les autres, un « racis[te] de la beauté morale »; *ibid.*, pp. 351, 340, 338. Or, c'est faire fausse route – et preuve de mauvaise foi, dans le cas de Sartre – que de ramener toute démarche morale à un sentiment d'excellence et, partant, à une volonté d'exemplarité. Bien entendu, « la distillation hautaine des phrases » camusiennes (Czeslaw Milosz, « L'interlocuteur fraternel », *Preuves*, n° 110, avril 1960) a sans doute de quoi agacer; le moraliste, à partir du moment où il prend la parole, laisse poindre derrière lui le spectre de sa pureté. Pourtant, la morale « supérieure » de Nietzsche, à titre d'exemple, ne se traduit pas tant, quoi qu'on en dise, en glorification de soi qu'elle trahit des exigences imposées à soi-même par une conscience que gouverne la probité. Cette morale est donc moins auto-proclamatoire qu'auto-inquisitive, dans la mesure où elle cherche aussi à faire lumière sur soi, dans la mesure où ce soi, elle ne l'épargne pas, mais le met toujours dans la balance. Et ainsi de Camus, qui ne s'érige pas en modèle à suivre, sommant tout venant d'apprécier sa valeur en propre, mais qui, chaque fois que confronté à l'obscurité des consciences et à l'insuffisance des raisons, y compris les siennes, exhorte à mettre leur valeur en question. Ces travers qu'il pointe, il s'autorise à en parler aussi parce qu'il les sait siens; seulement la conscience qu'il en prend l'empêche de s'y abandonner complètement – ce qui ne veut pas dire, par ailleurs, qu'il ne s'abandonne pas lui-même ailleurs; mais là non plus, il ne s'en tirera pas à si bon compte avec sa conscience. La morale n'est pas art de la perfection, « la vertu toute pure [étant] meurtrière »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 315. Avoir de la morale, c'est plutôt avoir le courage de se voir d'abord en vérité, ensuite de se redresser en toute humilité. « Le devoir, écrit Vladimir Jankélévitch (*Le paradoxe de la morale*, *op. cit.*, p. 187), exprimant l'inachèvement infini de l'être moral, est avant tout appel » : appel, disait *L'homme révolté*, « à s'examiner pour apprendre à se conduire »; *op. cit.*, p. 70.

<sup>895</sup> Liberté que *Le mythe de Sisyphe* apparente d'ailleurs à une « indépendance nouvelle », c'est-à-dire à une « libération » à l'égard des anciennes « illusions de la liberté »; *op. cit.*, p. 260. Ce qui en découle n'est pas alors la divinisation de la liberté individuelle, mais bien « la divine disponibilité du condamné à mort devant qui s'ouvrent les portes de la prison par une certaine petite aube [...] ». L'absurde qui, nous l'avons dit, place essentiellement en position d'accueil ne légitime donc pas en lui-même l'appropriation du monde au nom de la liberté.

<sup>896</sup> « Chaque liberté humaine, à sa racine la plus profonde, est [...] relative »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 305. Dans une note préparatoire datant de 1947, Camus écrit : « Mais qu'est-ce qu'une liberté totale? On est libre de quelque chose – par rapport à »; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 1103. Liberté qui s'apparente donc encore à une libération, mais qui, se libérant, doit faire l'effort de ne pas se croire ni se vouloir libérée de tout, sans quoi elle se couperait de sa relativité et deviendrait ainsi complaisance à soi.

<sup>897</sup> De sorte que cette autre assertion vaut pour lui aussi : « La liberté qu'il réclame, il la revendique pour tous; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 305.

illimitée, puisqu'elle doit précisément se déployer dans les limites d'une raison se mesurant au vrai, soit ici à la vérité d'une vie qui passe sans raison, et au su de laquelle la liberté ne saurait constituer une Raison d'être. Si, autrement dit, l'individu acquiert par l'absurde un accroissement de ses possibilités d'être, celles-ci sont forcément limitées par les devoirs que le penseur absurde a faits siens, devoir de conscience suivi d'un devoir en existence qui, à eux deux, exigent de la liberté qu'elle reste dans le cadre et de la raison et de la vie – c'est-à-dire dans la sphère des apparences. L'homme absurde *peut* certes aller au-delà de ces limites en agissant sur ou contre la vie, mais il n'aura plus la raison avec lui; mais, tournant le dos aux valeurs mises au jour par sa révolte, il trahira la morale qu'il s'est lui-même donnée, et qui n'était « supérieure » que par le refus de se superposer à la vie; mais il ne sera plus, alors, homme de l'absurde.

Le rapport à la vie qui découle du scepticisme de l'absurde empêche ainsi l'absolutisation ou l'essentialisation de la liberté en raison de la morale qu'il sous-tend. Morale, car celle-ci ne relève pas d'un choix, mais d'un devoir. Nous venons de dire que le penseur absurde s'était donné cette morale, mais il serait plus juste d'affirmer qu'elle s'est imposée à lui en fonction de ce qui lui est apparu vrai : ce que sa raison a jugé vrai, répétons-le, il n'a eu d'autre choix que de le préserver – et ce qu'il a ainsi préservé est la réalité et d'une vie finie et d'une pensée limitée, à l'intérieur desquelles il doit désormais se tenir. S'il tire alors de ce qu'il sait un style de vie, la morale absurde devient éthique de l'absurde – mais qui redevient exigence morale, et rationnelle, chaque fois que vient le temps de se mesurer au vrai, de juger de sa valeur en vérité, que soit celle de ses raisons ou de ses actions; chaque fois qu'il sera question de se (re)mettre en question. Dépassant le moment sceptique par le moment de l'option, l'homme absurde ne pourra toutefois contrevenir aux acquis de sa pensée : il ne pourra aller en-deçà du oui de l'admission sceptique au fait de la vie. Si la



liberté relative de l'absurde est celle de donner sens à une vie dépourvue de Sens, ce sens que l'homme absurde donne devra, autrement dit, se montrer fidèle à la vie comme sens, sans quoi il y aurait contresens de sa part<sup>898</sup>. D'où il ressort qu'optant, ce dernier devra le faire « pour » la vie, puisque ne pouvant sans se contredire le faire contre elle; d'où il ressort que l'octroi d'une valeur seconde à cette valeur première sera forcément positif, puisque tenu de respecter la positivité de la vie<sup>899</sup>. Et si les éthiques esquissées dans *Le mythe de Sisyphe* sont, comme le voulait Marcel Conche, « fonction de » la métaphysique absurde, s'il y a cohérence entre ces options de vie et le moment sceptique, c'est aussi que celles-ci procèdent toutes de l'admission du fait de la vie à laquelle a abouti le penseur absurde, admission dont elles ont fait une adhésion. Camus peut bien, partant, badiner un temps avec les « tzars » dostoïevskiens, le refus des croyances comme empêchement à la lucidité et à la liberté l'amenant à priser l'ironie à un point tel qu'il voit mal que

---

<sup>898</sup> La vie ayant son sens, suivant son cours, l'homme absurde ne saurait lui *donner* sens sans tomber à son tour dans la contradiction qu'il entendait éviter : il lui imposerait alors un sens de l'intérieur après l'avoir privée de tout Sens extérieur, s'installant ainsi en surplomb de la vie, nonobstant l'égalité à laquelle il est parvenu. Il est donc plus juste de dire, comme nous l'avons fait au chapitre trois, qu'il se donne sens à lui-même, et non à la vie – sens à partir duquel sa vie peut prendre forme. Le sens, rappelons-le d'ailleurs avec Marcel Conche, est principe d'orientation, non de donation : on s'oriente en fonction de ce qui apparaît sensé. Et ce sensé, pour Conche, appartient à l'ordre du vivant, à la sphère des apparences : le bon sens toujours se rapporte à la vie. Si ce sens est « bon », soit juste en pensée, c'est aussi qu'il rend justice à la vie – « la vie morale, écrit ce dernier, ne fait qu'un avec la vie ayant un sens »; *Le fondement de la morale, op. cit.*, p. 31. Ainsi de la révolte camusienne, tant au premier qu'au second cycle, dont l'exigence de sens – exigence qui suppose que l'on s'élève vers et non que l'on écrase depuis – procède de la vie, refusant d'elle une part « au nom d'une autre part qu'elle exalte ». Si cette révolte est juste en raison et en morale, c'est en ce qu'elle équilibre le non et le oui, c'est en ce qu'elle se trouve à mi-chemin entre la pensée et la vie, « vertu vivante qui fonde la commune dignité du monde et de l'homme ». Dans les deux cas, ce n'est donc pas l'homme livré à lui-même, isolé de tout, en marge de la vie, qui exige sens, mais l'homme en tant qu'appartenant aussi *au* monde, en tant que situé *dans* la vie; son exigence de sens ne saurait donner lieu, autrement dit, à une excroissance démesurée, mais bien à une création, mesurée par la raison et la vie : « mère des formes, source de vraie vie, [la révolte] nous tient toujours debout dans le mouvement informe et furieux de l'histoire »; *L'homme révolté, op. cit.*, pp. 276, 299 et 320. Que « la quête camusienne appara[isse], dans *Le mythe de Sisyphe*, comme anthropocentrée » n'annule en rien, ainsi que le laisse entendre Arnaud Corbic (*op. cit.*, p. 43), le « rapport à la terre » donné à lire dans *Noces*, bien qu'il soit donné différemment de part et d'autre : la révolte métaphysique est certes solitaire, mais elle est encore solidaire à la vie.

<sup>899</sup> La révolte, qui « exige que soit considéré ce qui, dans l'homme, ne peut se réduire à l'idée, cette part chaleureuse qui ne peut servir à rien d'autre qu'à être », est ainsi « le mouvement même de l'amour »; *L'homme révolté, op. cit.*, p. 76.

ces derniers raillent finalement la vie en s'élevant au-dessus d'elle<sup>900</sup>. Pourtant, quand viendra le moment de façonner lui-même quelques visages de l'absurde, il ne fera pas le portrait d'individus éprouvant leur liberté *sur*, mais bien *dans* la vie. Les éthiques que se donne l'homme absurde, qui toutes s'élancent vers l'horizon à bras ouverts, sont ainsi déjà « en faveur de la vie<sup>901</sup> ».

Le risque que court alors l'homme absurde, et que Camus a effectivement encouru, consiste à se montrer au final en faveur de sa vie à lui. « Au final », car il ne s'agit pas d'une volonté initiale : il ne s'agit pas d'abord de « choisir sa vie<sup>902</sup> », mais bien de « l'étendre », c'est-à-dire, selon l'entête ultérieur du *Mythe de Sisyphe*, d'épuiser le champ du possible. Et étendre sa vie ne signifie pas non plus s'étendre sur les autres, puisqu'il est au contraire question, ainsi que le répète ce premier cahier des *Carnets*, de multiplier les contacts. À ces éthiques de la quantité, de la passion, en dépit de la sagesse que Camus leur attribue, pourrait certainement présider ce mot de Chamfort : « les

---

<sup>900</sup> Camus, sur la base d'un rejet catégorique de toutes formes de croyance, voit mal, autrement dit, le genre d'incroyance – « si Stravroguine croit, il ne croit pas qu'il croie. S'il ne croit pas, il ne croit pas qu'il ne croie pas », place-t-il alors en exergue de la section sur « L'homme absurde » (*Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 265) – que suppose cette ironie qui, tournant à vide, risque de tourner à l'aigre du cynisme – cercle vicieux dont ne peut en effet ressortir que le ressentiment. Sur cette lecture « aveugle » de Camus, Jean Sarocchi va plus loin, disant qu'elle se poursuit dans *L'homme révolté* : « Camus a été fasciné par cet Ivan et l'on ne peut douter que *La peste* lui doive une part de sa véhémence avant que *L'homme révolté* ne lui consacre des pages où la réserve se sent moins que la ferveur. La lecture officielle, bien-pensante, de Camus, s'arrête sur cette figure de la protestation passionnée, comme si *La peste* et *L'homme révolté* étaient son dernier mot, son testament. Or cette lecture est aveugle, comme l'était Camus lui-même, dans cette période de son existence, à ceci que cet Ivan, si disert, si armé contre Dieu et si déterminé en faveur de l'enfance, a perdu la sienne, a d'autant plus de faconde qu'il s'est éloigné lui-même de l'innocence et que, s'étant éloigné de l'innocence, il contribue par sa prétention intellectuelle à façonner le monde où les enfants meurent; oui, on peut le dire, s'il y a des enfants qui meurent, c'est peut-être qu'il y a des Ivans qui ratiocinent et périssent [...] »; Jean Sarocchi, « Redevenir enfant? », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus & la pensée de Midi*, Nice, Les Éditions Ovidia, coll. « Chemins de pensée », 2010, p. 139.

<sup>901</sup> « Si [la révolte] veut une révolution, elle la veut en faveur de la vie, non contre elle. C'est pourquoi elle s'appuie d'abord sur les réalités les plus concrètes [...], où transparaissent l'être, le cœur vivant des choses et des hommes »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 317.

<sup>902</sup> Note de mai 1936; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 808.

sages ont duré, les passionnés ont vécu<sup>903</sup> ». Vivre, et le plus possible, c'était bien là le mot d'ordre de l'homme absurde. « Tous les contacts = culte du Moi?<sup>904</sup> », se demande cet homme en devenir, avant de répondre : « Non ». Non, en effet, car il s'agit inauguralement d'un culte de la vie, d'un amour tel que d'elle il veut tout embrasser. Mais oui par un contre-effet, car l'amant aimera bientôt cet embrassement pour l'embrasement qu'il lui procure – faim de vie qui, nous l'avons vu, devient ainsi besoin d'être nourrie.

La liberté, écrit Marcel Conche, « a vocation pour tout<sup>905</sup> », elle « peut faire ce qu'elle veut », étant « sans intérêt nécessaire pour quoi que ce soit, sauf elle-même ». Et parce qu'elles reposent sur la liberté, celle de fixer le sens de leur vie, les éthiques n'offrent pas de fondement à la morale, ce sens, fût-ce le meilleur possible, étant sens pour soi; les éthiques, toujours selon Conche, constituent des « solutions individualistes<sup>906</sup> ». Que ces solutions aillent dans le sens d'une indifférence à tout, y compris à sa propre personne, n'empêche en rien leur individualisme, en ce que ce soit par lequel elles passent ne se dépasse pas en autrui. Toute liberté, si bénéfique soit-elle, porte ainsi en elle une dépendance : « notre liberté ne nous libère pas, ou, si l'on veut, elle nous libère de tout, mais pour nous lier à nous-mêmes, elle n'est qu'un auto-esclavage<sup>907</sup> ». Seule une autre force, celle du devoir, peut alors dénouer ce lien à soi-même, force paradoxale qui nécessite « un effort à contre-courant, [...] un effort contre soi<sup>908</sup> » et qui, du fait que celle-ci répugne à toute

---

<sup>903</sup> Mot que rapporte Jean Sarocchi pour mieux le déporter : « les sages ont duré, parodie-t-il, les passionnés font de l'urée »; Jean Sarocchi, *Camus entre Plotin et Nietzsche*, Nice, Les Éditions Ovidia, coll. « La Petite Collection », 2014, p. 104.

<sup>904</sup> *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 808.

<sup>905</sup> Marcel Conche, *Le fondement de la morale, op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>906</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>907</sup> Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *Orientation philosophique, op. cit.*, p. 80.

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 77.

contrariété, est souvent repoussée par la liberté. Camus, on le sait, s'est un temps cru prémuni contre ce repli sur soi – et prévenu, partant, contre le refoulement de sa conscience morale – par son amour des êtres et de la vie; il s'est cru en quelque sorte innocenté de toute culpabilité. « Si j'avais à écrire ici [dans le cloître des Morts de la Santissima Annunziata à Florence] un livre de morale, assurait-il du haut de sa jeune vingtaine, il aurait cent pages et 99 seraient blanches. Sur la dernière, j'écirais : “Je ne connais qu'un seul devoir et c'est celui d'aimer”<sup>909</sup>. » Si, 20 ans plus tard, Camus ne pourra que constater sa déloyauté, celle-ci aura eu lieu au nom de sa liberté – liberté d'être dont le mouvement intrinsèque contrecarre souvent le devoir d'aimer<sup>910</sup>.

Ce constat, à l'évidence, sera aussi celui de Jean-Baptiste Clamence qui, négligeant le devoir au profit des droits, a donné à sa liberté des airs d'impunité, s'éloignant ce faisant d'un amour qui soit innocent<sup>911</sup>. À lui alors, comme à son créateur, de faire face à sa conscience morale, celle qui, jugeant qu'il y a obliquité, ou inclinaison vers soi, exige redressement. Mais il faut pour cela avoir le courage de s'examiner en vérité, examen que biaise Clamence avec sa « Duplicité », se privant ainsi de la possibilité de se relever.

---

<sup>909</sup> Note de septembre 1937; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 830.

<sup>910</sup> Vladimir Jankélévitch évoque en ces termes la difficulté des rapports entre être et aimer : « pour aimer il faut être. Mais plus on est, plus on abonde et surabonde, grassement et richement, dans la densité de l'être-propre; plus l'amour étouffe; et à force d'étouffer, il meurt. Mais si l'on n'est pas, où est l'amant qui sera le sujet du verbe *aimer*? » Plus loin : « c'est l'être de l'amant qui rend possible l'amour, mais un amant trop heureux, trop bien portant et trop bien nourri est négation de l'amour; et inversement, s'il n'a pour véhicule qu'un être raréfié, l'amour se volatilise dans le vide. L'épanouissement vital le favorise, jusqu'au moment où la satiété étouffe en lui cette dissatisfaction sacrée, ce besoin d'autre chose, cette inquiétude enfin qui étaient le côté aérien de sa nature : alourdi par un être ridiculement pléthorique, l'amour embourgeoisé perd ses ailes et s'écrase au sol. Et ainsi l'amour va et vient entre le trop et le trop peu; il reprend nécessairement des forces chaque fois qu'il se retrempe aux sources de la vie, retrouve périodiquement une nouvelle jeunesse et un sang neuf, et vaille que vaille, tant bien que mal, cahin-caha, réussit à survivre »; *Le paradoxe de la morale*, *op. cit.*, pp. 183, 185-186.

<sup>911</sup> À l'un comme à l'autre pourrait ainsi se rapporter cette assertion de *L'homme révolté* : « sa révolte plaide pour l'innocence humaine et la voilà raidie contre sa propre culpabilité »; *op. cit.*, p. 301. Mais de ce raidissement contre lui-même, Camus reviendra, considérant que croire « qu'il faut se raidir pour se grandir » est une « naïveté », celle « de l'intellectuel de 1950 »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1137.

## **Le devoir de conscience de la liberté**

Avant de frapper le mur de la conscience, l'ancien avocat a en effet exercé sa liberté, et à satiété, comme le disait Jankélévitch, alors tellement plein de lui-même qu'il n'y avait en lui aucune place pour autrui. Mais de quel lui-même pouvait-il bien s'agir, sachant qu'il n'avait pas la conscience de soi avec lui? Certes, il avait bien pris conscience de certains aspects de sa personne, de ses pouvoirs notamment – d'où son assurance. Mais, à la lumière crue d'une conscience qui, loin de demeurer en surface, sillonne tout l'intérieur en profondeur, il ne s'était jamais regardé – d'où encore son assurance. Privé, d'une part, de ce regard sur soi et porté, d'autre part, par sa liberté, il n'avait d'yeux que pour cette dernière, qui, sans mesure, est devenue illimitée. Esclave de la liberté, dirons-nous à la suite de Conche, qui le tenait dans ses chaînes. Mais, en même temps qu'elle lie à soi-même, la liberté, précisait ce dernier, « libère de tout » – de tout ce qui, dans le cas de Clamence, contrariait « [ses] désirs et [sa] puissance » (p. 758), ou ce qu'il conviendrait plutôt d'appeler « ses désirs de puissance ».

À ce moment précis de son existence, l'ancien avocat, on l'aura compris, n'a plus grand-chose à voir avec l'homme absurde qui, là où celui-ci arrivait à égalité avec la vie, s'est hissé quant à lui tellement haut qu'il ne touchait plus terre. Normal, pourrait rétorquer Marcel Conche, puisque, délesté des devoirs, l'être « devient léger<sup>912</sup> » – si léger que Clamence a cru qu'il planait au-dessus de la vie. Est-ce à dire, ainsi que nous le demandions en introduction d'après les propos de Charles Taylor<sup>913</sup>, que, faute d'un ancrage moral, il n'avait alors pas d'identité propre? Conche l'affirmerait

---

<sup>912</sup> Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 77.

<sup>913</sup> Voir note 162.

sans doute, pour qui « léger » signifie « inconsistant », ne faisant pas « le poids d'un homme » : à ses yeux, « ne “compte” pas » celui pour qui la seule chose qui compte est lui-même. De la vacuité de son règne, Clamence aurait pu revenir par l'expérience de l'absurde, qui amène à se défaire des illusions entretenues sur la vie et ramène ainsi à l'évidence des apparences; l'absurde, autrement dit, aurait pu lui remettre les pieds sur terre, lui permettant dès lors d'avancer dans la vie, et non plus sur son dos<sup>914</sup>. Telle ne sera toutefois pas l'option retenue par le juge-pénitent qui, à la vérité, préférera sa liberté, toujours hanté par la gloriole de la puissance. Et la progression cédera ainsi le pas à la stagnation.

Mais n'avons-nous pas dit, en ouverture de ce chapitre, que Clamence avait renoncé à sa liberté? Clamence ne se dit-il pas lui-même « partisan éclairé de la servitude » (p. 758)? Éclairé, oui, car il a entre-temps compris ce qu'était la liberté, qui « n'est pas une récompense, ni une décoration qu'on fête dans le champagne », mais « une corvée, au contraire, et une course de fond, bien solitaire, bien exténuante » – course qui l'a de surcroît conduit à la déroute. « Voilà pourquoi, très cher, après avoir salué solennellement la liberté, je décidai en catimini qu'il fallait la remettre sans délai à n'importe qui » (p. 760). Or, ce n'importe qui, avons-nous écrit<sup>915</sup>, n'est nul autre que lui-même; ou alors c'est un n'importe quoi – la duplicité et la culpabilité qui s'ensuit –, mais auquel il s'est rendu de lui-même. Si « notre liberté, suivant une des acceptions qu'en propose Jean Grenier, ne peut être que la possibilité de choisir ce qui doit nous déterminer<sup>916</sup> », Clamence choisit quant à lui d'être déterminé par la faute. Le déterminisme auquel il adhère est le fait d'une servitude

---

<sup>914</sup> Car, l'absurde l'atteint dans sa vie de maître : sa chute n'est donc pas celle de l'ignorant qui n'avait rien vu venir, mais du puissant qui, croyant avoir tout vu et prévenu, croyait avoir tout vaincu. La seule chose dont il a ainsi triomphé, et qui n'a pourtant rien d'un triomphe, c'est du devoir à l'égard de la vérité.

<sup>915</sup> Voir note 604.

<sup>916</sup> Jean Grenier, *Absolu et choix*, op. cit., p. 42.

volontaire<sup>917</sup>. Car, en se mettant au service de la part obscure de l'être, celui-ci s'engage librement, et non pas par devoir, voulant personnellement se libérer de toute obligation. Pour convaincre, c'est-à-dire convertir, tant ses interlocuteurs que lui-même<sup>918</sup>, il lui faut évidemment maquiller l'aspect volontaire de cette conviction. Et, « se dégrad[ant] soi-même afin d'aliéner sans remords ses semblables à un pouvoir supérieur<sup>919</sup> », incitant à se soumettre à la loi devant laquelle il s'est volontairement incliné, Clamence, écrit Pierre-Louis Rey, « fait le lit des dictatures ». Si lui-même, précise ce dernier, « n'a pas une âme de dictateur », il se fait pourtant, dirions-nous à l'inverse, dictateur des âmes – à commencer par la sienne, à qui il dicte, comme à celle des autres, ce qu'elle doit penser d'elle une fois pour toutes. Jean-Baptiste Clamence apparaît ainsi comme son propre tyran.

Mais pourquoi donc se tyranniser de la sorte? Pour expier ses fautes? Oui, à condition d'entendre expiation dans le sens d'une échappatoire, l'ancien avocat cherchant, avec sa solution, à échapper à l'exil de la conscience. Car, à partir du moment où lui est venue la claire vision de lui-même, l'« éden » qui était le sien est devenu un enfer – dont les canaux concentriques d'Amsterdam constitueront à terme la figuration. Mais il a fallu pour cela qu'il se libère des inclinations égocentriques de sa liberté pour emprunter la voie paradoxale de la pensée. Le *devoir* de

---

<sup>917</sup> Et c'est bien là ce que Camus reproche à nombre d'intellectuels dont les allégeances sont absolues, c'est-à-dire sans discernement, et dont Clamence offre un portrait complaisant. Deux citations consignées en 1950 paraissent ici à propos : la première, de Georges Sorel : « “Les disciples somment leur maître d'avoir à clore l'ère des doutes en apportant des solutions définitives” » ; la seconde, de Benjamin Constant : « “Il faut étudier les misères des hommes mais compter parmi ces misères les idées qu'ils se font des moyens pour les combattre” » ; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, pp. 1095, 1081.

<sup>918</sup> Or, s'il dupe possiblement ces derniers, il ne sera pas, nous le verrons, complètement dupe de son propre jeu.

<sup>919</sup> Pierre-Louis Rey, « Jean-Baptiste Clamence », dans Jeanyves Guérin (dir.), *Dictionnaire Albert Camus, op. cit.*, p. 156.

conscience<sup>920</sup> prenait à ce moment tout son sens, dans la mesure où il a suivi cette voie à contrecœur, contraint en quelque sorte par la vérité elle-même, tenu par elle de faire jour sur lui après avoir joui de lui. (Dé)doublé par une pensée qui, longtemps arraisonnée par la volonté de régner, se retournait alors sur son être, Clamence a ainsi pu confronter sa prétendue innocence à la réalité de sa culpabilité, l'innocent qu'il campait étant celui qui, par « amour » de la vie, s'est autorisé à en faire ce que bon lui semblait – et qui, au final, n'avait rien de bon, au sens de juste, ni en raison ni en morale. Sa conscience libérée lui a autrement dit révélé les limites d'une liberté impunément exercée, son impunité étant alors punie par la découverte des revers et travers sous-jacents. Si, suivant ses propres dires, « le châtement sans jugement est supportable » (p. 731), le sien sera insupportable en ce qu'il repose précisément sur son jugement.

Aussi, contrairement à ce que suggère Denis Salas, le fait que Clamence instruisse seul son procès n'est pas « sans conséquence pour lui<sup>921</sup> », parce qu'« une confession sans confesseur actif ne conduit qu'à un jugement de soi par soi<sup>922</sup> ». Car ce jugement de soi par soi aura des conséquences terribles pour l'ancien avocat, dont l'aveuglement était tel qu'il a du mal à se voir « en réel ». Coincé dans ce cercle vicieux qui, de lui à lui, l'entraîne dans une régression qui n'en finit pas de ne pas finir, il ne parvient pas à se ressaisir : à l'intérieur d'une conscience qui menace de l'engloutir, il dérive<sup>923</sup>. Denis Salas a toutefois raison de dire que le juge-pénitent « prend soin de

---

<sup>920</sup> Ce que nous appelons « devoir de conscience », Marcel Conche en parle en termes de « devoir de liberté », ici de jugement, « l'envers du droit à la parole [et à l'action, ajouterions-nous] [étant] le devoir de liberté » : « La liberté de parole n'a de sens que par la liberté de jugement »; *Le fondement de la morale, op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>921</sup> Denis Salas, *op. cit.*, p. 88.

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>923</sup> Dérive qui, contrairement à ce qu'il espérait, ne prend pas fin avec sa solution. C'est pourquoi il sollicite, voire supplie, à plusieurs reprises le secours de son interlocuteur, mais toujours à mots couverts : « Arrêtez-moi, cher, je vous en prie » (p. 741).



se tenir à distance du vertige qui pourrait l'emporter, soucieux avant tout de stabiliser sa nouvelle identité d'accusateur-confesseur<sup>924</sup> » : ainsi, « *La Chute* nous livre la confession d'un demi-coupable qui cherche la loi tout en s'y déroband<sup>925</sup> ». Mais il s'agit alors nommément de Jean-Baptiste Clamence, et non plus de ce pauvre hère qui, auparavant, « errai[t] [...] dans les rues » (p. 751), livré à « l'abandon le plus complet » (p. 740); il s'agit de celui qui a entre-temps mis au point sa solution, celui dont le discours est désormais « orienté par l'idée [...] de faire taire les rires, d'éviter personnellement le jugement, bien qu'il n'y ait, en apparence, aucune issue » (p. 757). « Le grand empêchement à y échapper, poursuit ce dernier, n'est-il pas que nous sommes les premiers à nous condamner? » : ce qui empêche d'échapper au jugement est, autrement dit, l'impossibilité de se soustraire à soi-même<sup>926</sup>. La « confrontation avec le juge<sup>927</sup> » à laquelle Clamence « ne cesse de se dérober » est ainsi celle qui le ramène sans cesse à lui, à son propre jugement – lequel, impitoyable, ne s'arrête jamais, le poursuivant dans les moindres recoins de son existence, parce que logé dans tous les replis de sa conscience. D'où, d'ailleurs, l'envie qui le prend quand il se trouve en présence d'êtres monolithiques – comme le tenancier du *Mexico-City*, qui « ne sent pas son exil », mais « va son chemin, rien ne l'entam[ant] » (p. 697) : « je suis attiré, avoue d'emblée Clamence, par ces créatures tout d'une pièce. Quand on a beaucoup médité sur l'homme, par métier ou par vocation, il arrive qu'on éprouve de la nostalgie pour les primates. Ils

---

<sup>924</sup> Denis Salas, *op. cit.*, p. 89.

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>926</sup> « Car, écrit Vladimir Jankélévitch, le moi n'échappe jamais à ce tête-à-tête avec soi... Cet objet-sujet qui me regarde de son regard absent, on ne peut l'appeler que d'un nom à la fois intime et impersonnel : la "Conscience" » : « La conscience est un dialogue sans interlocuteur, un dialogue à voix basse, qui est en vérité un monologue », monologue avec un « double qui partout me tient compagnie, me suivant et me précédant, et pourtant me laisse seul avec moi-même »; *Le paradoxe de la morale*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>927</sup> Denis Salas, *op. cit.*, p. 82.

n'ont pas, eux, d'arrière-pensées » (p. 698). Ne faisant pas les frais d'une pensée venue de derrière, ils n'ont pas, eux, mauvaise conscience<sup>928</sup>.

En ce sens, l'ancien avocat – qui s'apparentait à ces « grands animaux » dont « le privilège » est d'« être roi de ses humeurs » (p. 697), mais de manière plus « civilisée », aspirant pour sa part à être « maître de [ses] libéralités » (p. 706) – regrette la conscience, en ce qu'elle l'a exilé de lui-même, causant ainsi sa souffrance. Mais ce lui-même qu'il exhibait à la face du monde avançait alors sans voir, comme ces êtres que Prométhée voulut sauver de la misère<sup>929</sup>, jusqu'au jour où la conscience lui a dessillé les yeux. Il se félicite donc, en cet autre sens, de n'en être pas resté à ce stade primitif, de ne plus appartenir à ce troupeau d'aveugles – dont il pourra alors fustiger l'égarement. Le réveil à lui-même qu'a enclenché l'élan à la fois rétrospectif et introspectif de sa pensée l'a donc rendu d'un côté lucide, et de l'autre, souffrant – la souffrance étant, ici comme souvent, la rançon de la lucidité<sup>930</sup>. Car, c'est lui-même qui le dit, « la vérité, comme la lumière, aveugle » (p. 752) : elle fait mal à qui la regarde. Et Clamence a effectivement mal d'avoir découvert la vérité sur son être, mal d'abord d'être privé de son excellence, mal ensuite d'être plongé dans son exécrabilité. Or, convoitant à tout prix la puissance, il refuse pour finir cette souffrance, le propre du puissant étant de n'être affecté par rien. Mais le prix de cette convoitise

---

<sup>928</sup> « La mauvaise conscience, écrit encore Jankélévitch, monte bonne garde » : « cachée sous la cendre de l'indifférence et des intérêts sordides, la petite braise infinitésimale de la mauvaise conscience se ravive de temps en temps : l'homme est alors bourrelé par des reproches intérieurs qui n'ont pas cessé de hanter ses nuits d'insomnie » ; *Le paradoxe de la morale*, op. cit., p. 13. Quand Clamence sent cette brûlure, il s'empresse, nous l'avons vu, de consumer le genre humain.

<sup>929</sup> Voir notre 485.

<sup>930</sup> Note du 16 juillet 1954 : « M. me dit : “Pourquoi n'accepte-t-on pas l'idée de la vie éternelle? Parce qu'elle est finalement une béatitude privée de conscience – et que nous voulons être, c'est-à-dire savoir que nous sommes. Mais alors pourquoi reprocher au monde ce qui nous donne justement la conscience, c'est-à-dire le mal et la souffrance (c'est en effet la contradiction de l'athéisme moderne)? Moi j'ai toujours accepté la souffrance avec une sorte de joie, la joie d'être.” Je lui dis que c'est là le génie. Le génie? Oui, c'est le génie de la vie, qu'elle seule, parmi les êtres que j'ai rencontrés, porte avec une fierté naturelle » ; *Carnets 1949-1959*, op. cit., pp. 1191-1192.

sera alors la lucidité. Car, du devoir de conscience à l'égard de la liberté, dont il s'acquitte jusqu'à un certain point, il rejette finalement la vérité au profit d'une création libre, fût-ce celle, paradoxale, d'un déterminisme absolu.

Cette vérité que nous disons rejetée par Clamence, n'est-elle pas au contraire la seule chose qui ait résisté à l'examen d'un jugement libéré de l'aveuglement? Au terme de cet examen, sa conscience s'est en effet éveillée à la vérité de sa duplicité. Or, loin d'être douteuse, cette duplicité ne constitue pas la totalité de son être; ce n'est, répétons-le, qu'une vérité partielle<sup>931</sup>. Si sa conscience, avons-nous écrit dans les termes du *Mythe de Sisyphe*, ne se replie pas complètement, sans quoi il y aurait eu « retour inconscient dans la chaîne<sup>932</sup> », elle ne s'ouvre pas non plus parfaitement, mais seulement à moitié. Il s'agit bien, en ce sens, d'« une lucidité unilatérale et spécialisée<sup>933</sup> », de « la fausse clairvoyance des âmes mal réveillées », que Jankélévitch dit « pire que l'aveuglement ». Pire en effet, puisqu'après n'avoir pas mesuré, faute de conscience, l'injustice et l'« injustesse » de son attitude, Clamence, dont la conscience ne se mesure plus qu'à la faute, ne rend pas justice à la somme de son être parce que faisant fi de la justesse de la pensée : après s'être aveuglément surévalué, il se dévalue exagérément. Mais il y a pire encore chez le juge-pénitent. Car, à cette valeur toute négative où il est lui-même descendu, il rabaisse tout un chacun. La dévaluation est

---

<sup>931</sup> Car si, selon le fragment 539 des *Pensées* de Pascal, « nous ne sommes que mensonge, duplicité, contrariété, et nous cachons et nous déguisons à nous-mêmes » (« [Pensées mêlées 2] », *op. cit.*, p. 366), un fragment précédent précise : « Cette duplicité de l'homme est si visible qu'il y en a qui ont pensé que nous avions deux âmes. Un sujet simple leur paraissant incapable de telles et si soudaines variétés : d'une présomption démesurée à un horrible abattement de cœur »; fr. 522, *ibid.*, p. 357. C'est cette division interne (et non pas cette dualité de l'âme, que Pascal, après Montaigne et Saint Augustin, conteste) qu'éprouve Clamence et qui prouve qu'il n'est de part en part duplice. Ce qu'écrit Hannah Arendt s'applique ainsi à lui : « la "bonne conscience" n'est en général que le fait des gens vraiment mauvais, [...] tandis que seules "les bonnes gens" sont capables d'avoir mauvaise conscience »; *La vie de l'esprit*, *op. cit.*, « Introduction », p. 22.

<sup>932</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 228. Or, Clamence, bien que toujours dans la dépendance de ses désirs de puissance, ne peut plus faire l'économie totale de la conscience.

<sup>933</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, *op. cit.*, p. 24.

générale. Se découvrant autre qu'il s'était cru, non seulement fait-il de cet autre le vrai lui-même, mais de surcroît la vérité de tout être : il infère d'un cas personnel une histoire unique et universelle.

Erre-t-il alors complètement? La culpabilité de l'être, autrement dit, est-elle une création libre, ainsi que nous le laissions entendre précédemment? Non pas, s'il faut en croire Marcel Conche, pour qui cette culpabilité, bien réelle, est au contraire causée par le déploiement même de la liberté. « La liberté, affirme ce dernier, suppose [...] une rupture par laquelle le monde et les autres (et Dieu même) sont rejetés loin de nous, perdent tout pouvoir immédiat sur nous [...]. Dans et par cette rupture s'engendre l'homme – comme ab-solu (séparé) et in-fini (puisque n'étant limité que par lui-même)<sup>934</sup>. » L'être s'enferme ainsi « dans la singularité du moi » :

La subjectivité l'isole de tout : par elle, il n'a plus affaire qu'à soi. Tout ce qui lui arrive lui arrive par lui, il ne se doit qu'à lui-même, se constitue sans cesse comme sans autre racine que lui-même, se fait auteur de lui-même, cause de soi. Or, exister comme si l'on était sans cesse à soi-même sa propre origine et, par un retour en soi perpétuel, se rendre à tout instant libre à l'égard de tout, c'est exister *dans la « liberté »* (ce que l'on appelle ainsi mais qui pourrait bien être le contraire...)<sup>935</sup>.

Par la rupture et l'enfermement qu'elle sous-tend se trouve au fondement de la liberté un mal : « la liberté porte en elle le mal comme ce qui la rend possible<sup>936</sup> ». Mais, si « la faute est donc, pour l'homme, de s'engager et s'emprisonner sans cesse dans l'existence subjective<sup>937</sup> », ne suffit-il pas, pour l'éviter, de renoncer à la subjectivité? Non, puisque cette subjectivité est précisément inévitable : « l'existence est toujours existence de quelqu'un, elle est inconcevable sans un "moi" qui se fait à chaque instant clef de voûte des choses, les resserre dans l'exiguïté d'une perspective;

---

<sup>934</sup> Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *Orientation philosophique*, op. cit., p. 73.

<sup>935</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>936</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 72.

il ne peut éviter de faire que toutes choses “regardent” vers lui et de s’assujettir le monde, le tout<sup>938</sup> ». D’où il ressort que le moi est « injuste “en soi”<sup>939</sup> », coupable en ce que, existant, il se détourne sans cesse au profit du soi. « Il se détourne *de* parce qu’il se tourne *vers*, son “non” n’est que l’autre face de son “oui”; sa faute est de dire inlassablement “oui” à lui-même<sup>940</sup> » : « sa “complaisance à soi” est sa faute génératrice, c’est-à-dire par laquelle il s’engendre sans cesse ». « Tout se passe comme si, résume Conche, chacun était persuadé que rien ne peut le dispenser de “se faire”, c’est-à-dire de forger lui-même sa singularité. » Et ceci est d’autant plus vrai de l’individu moderne, précise ce dernier, dans la mesure où, rien ne le dépassant plus, « il a appris à ne compter que sur soi », dans la mesure où il est « mû par la secrète conviction d’avoir à se créer », de se distinguer par cette création et d’être reconnu par ses traits distinctifs. Être signifie pour lui, beaucoup l’ont dit, être à part<sup>941</sup>.

Si nous avons multiplié les assertions conchiennes, c’est, on l’aura compris, qu’elles éclairent admirablement la manière dont a vécu Jean-Baptiste Clamence du temps où il était avocat. Or, cette manière de vivre, selon Marcel Conche, n’a rien d’épisodique. Dans sa perspective, il n’est en effet pas loisible à l’individu de s’abstraire de cette essentialité – et quand bien même le voudrait-il qu’il ne le pourrait point, puisque le moi ne saurait se délivrer de lui-même : « le seul fait de la

---

<sup>938</sup> *Ibid.*, p. 63. Pascal : « C’est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire et dont il faut se défaire »; « [Pensées mêlées 2] », fr. 510, *op. cit.*, p. 353.

<sup>939</sup> Conche de citer Pascal, pour qui le moi « est injuste en soi, en ce qu’il se fait centre de tout »; « [Pensées mêlées 2] », fr. 494, *op. cit.*, p. 345.

<sup>940</sup> Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 71.

<sup>941</sup> La rupture, en même temps qu’elle fait exister l’individu, « creuse sans cesse un écart entre lui-même et l’autre [...]. Il se convainc ainsi sans cesse que l’autre a un *autre* destin, il est persuadé que l’avantage de l’autre n’est pas le sien propre. D’où une “jalousie existentielle” qui lui fait voir dans l’autre un *rival en existence*. En tout, il se compare et rivalise : si l’autre se trouve abaissé, il lui semble s’élever corrélativement, s’il s’élève, l’autre lui paraît en être corrélativement abaissé. » Suivant ce schéma, « les autres le gênent » : « leur force, leur bonheur, leur éclat, leur simple existence lui portent ombrage »; *ibid.*, pp. 76-77. Cette rivalité existentielle qu’il déplore de la part des autres, Clamence ne cesse de la remettre en jeu pour son propre compte.

perpétuelle réflexion par laquelle je me lie à moi-même m'interdit toute véritable pureté<sup>942</sup> ». « Il est donc impossible de vivre sans vivre *mal* : toute existence est fautive, enveloppe une faute essentielle<sup>943</sup> », la culpabilité étant, partant, « une marque indélébile, la trace du péché<sup>944</sup> ». Conche ne donne-t-il pas alors raison à Clamence? Car, là où celui-là cherche à « troubler [la] tranquillité de la conscience<sup>945</sup> », en soutenant « qu'il y a une culpabilité liée au fait même d'exister », celui-ci plaide précisément pour que soit reconnue cette culpabilité foncière dont il a pris conscience. Présentant ce « poison » que constitue « la croyance à l'individu » comme un poison fondamental, et non pas simplement « occidental<sup>946</sup> », le juge-pénitent semble prendre le relais de la pensée conchienne. *La chute*, en ce sens, pourrait apparaître comme la mise en récit des dires du philosophe.

Or, ce sens à peine trouvé est aussitôt perdu. En réalité, les chemins du philosophe et du juge-pénitent, s'ils se croisent au carrefour de la culpabilité de l'être, évoluent d'emblée à l'opposé. Certes, Conche se fait, comme Clamence, à la fois juge et pénitent : d'un côté, il se reproche cette faute existentielle, et d'autant plus qu'il la sait irrémédiable<sup>947</sup>; de l'autre, il réproche l'hypocrisie des « honnêtes gens », « complices en dissimulation<sup>948</sup> », qui, sous prétexte de ne pas le vouloir, enfouissent le mal sous l'épais tapis de la bonne conscience : « les coupables, écrit le philosophe,

---

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>945</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>946</sup> Voir note 504.

<sup>947</sup> Allant même jusqu'à dire que, « si l'homme est coupable par essence, la mort est méritée » : « accuser l'homme d'une faute qu'il ne peut effacer que par la mort, c'est faire de la mort la juste sanction de la vie »; Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 79. Clamence n'en pense pas moins, bien que toujours de manière détournée : « je me disais que la mort du corps, si j'en jugeais par celles que j'avais vues, était, par elle-même, une punition suffisante et qui absolvait tout. On y gagnait son salut (c'est-à-dire le droit de disparaître définitivement) à la sueur de l'agonie » (p. 738).

<sup>948</sup> Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 75.

n'aiment pas [...] savoir qu'ils le sont ». Mais jugement et pénitence n'ont pas, sous sa plume, l'effet d'une condamnation. Si le verdict est lourd, voire accablant, il ne vise pas à écraser; Conche, autrement dit, ne plaide pas pour une soumission à la culpabilité, mais d'abord pour son admission – admission à laquelle peut dès lors se rendre quiconque s'acquitte d'un premier devoir de conscience. Toutefois, l'admettre en pensée ne saurait suffire : « savoir n'est rien si le cœur a oublié, si la mémoire et l'imagination du cœur ne font *voir et entendre*<sup>949</sup> ». De son savoir, le philosophe ne tire ainsi aucun pouvoir, c'est-à-dire aucune libération, mais au contraire un second devoir, celui qui, succédant à l'éclairement de la pensée, contribue à l'enrichissement du cœur. Si le verdict conchien n'accuse pas pour finir, c'est qu'il appelle – appel qui, rappelons-le avec Jankélévitch, est le propre du devoir<sup>950</sup> : il appelle à la conversion et de la pensée et du cœur; c'est à eux deux que revient la responsabilité de rétablir et de soutenir inlassablement les liens que la liberté du moi conduit à rompre<sup>951</sup> – inlassablement, puisque « l'inéliminable moi resurgit sans cesse, de sorte que tout est à refaire toujours<sup>952</sup> ». Qu'il ne soit pas possible de sortir de soi, que la culpabilité de l'être, partant, soit « invincible<sup>953</sup> », ne signifie donc pas qu'il faille s'enfoncer en soi et se livrer, pensée et cœur liés, à son omnipotente culpabilité. À partir du moment où nous en prenons conscience – et c'est un premier devoir que de le faire –, « nous ne pouvons [...] plaider l'impuissance ». Contre l'impérialisme de notre tendance, qui est « pente vers soi<sup>954</sup> », il est alors non seulement permis mais obligé de lutter : à cette fatalité doit s'opposer la nécessité de la moralité

---

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>950</sup> Voir note 894. Appel qu'a entendu Clémence le soir du rire.

<sup>951</sup> « Je romps sans cesse avec tout et je suis originellement sans lien (aussi les liens sont-ils à rétablir et à soutenir sans cesse »; Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 73.

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 77. Conche renvoie encore à Pascal, qui estime que « la pente vers soi est le commencement de tout désordre »; *Pensées*, *op. cit.*, « Le discours de la machine », fr. 680, p. 466.

– laquelle suppose, répétons-le, « un effort contre soi », celui d’amener d’abord ce penchant de la liberté à la conscience et de redresser ensuite son existence à la lumière de cette vérité. D’où il ressort que, si la culpabilité détermine fondamentalement et définitivement l’être, l’être n’est pas pour autant par elle seule déterminé : il se détermine sans cesse dans son rapport à la vérité, rapport qui relève d’un devoir à remettre constamment en branle<sup>955</sup>, autant par la voie de la pensée que par la voix du cœur.

C’est cette conjonction de la pensée et du cœur, de la raison et de la morale, que donne à lire *L’homme révolté*. Et, dans la mesure exacte où, bien que sachant son fardeau « inallégeable », il ne s’apitoie pourtant pas sur son sort, car ce serait encore complaisance à soi, nous nous autorisons à dire de Marcel Conche que, en dépit de sa radicalité, il en vient au final à cette « culpabilité calculée<sup>956</sup> », et non pas totale, à laquelle mène la révolte camusienne<sup>957</sup>. « Calculée » ne signifie pas alors qui fait le compte des bons et mauvais coups pour pouvoir repartir depuis zéro<sup>958</sup> : l’« honneur » de la révolte est au contraire « de ne rien calculer, de tout distribuer à la vie présente [...] »<sup>959</sup>. « Calculée » veut plutôt dire raisonnable, avec laquelle il est possible de vivre malgré son poids. « L’important, écrivait déjà Camus dans *Le mythe de Sisyphe* en reformulant le

---

<sup>955</sup> La vérité étant, répétons-le, « mystérieuse, fuyante, toujours à conquérir »; voir note 151.

<sup>956</sup> *L’homme révolté*, op. cit., p. 316.

<sup>957</sup> L’expérience morale telle que Marcel Conche la décrit s’apparente d’ailleurs à une révolte contre soi-même. À ce « d’ailleurs », nous ajoutons qu’il ne saurait par ailleurs en être autrement puisque, « en l’espèce, la morale est refus du plaisir égoïste ». « Et par conséquent, poursuit Jankélévitch, le refus qui refuse la morale est très généralement le refus du refus moral, le refus de renoncer à son plaisir propre, à son intérêt propre et à son amour-propre : en ce cas, le premier refus (le refus de refuser) ne se déduit pas du second par soustraction – il l’annule, il le raye d’un seul coup et d’un seul trait. » Il en résulte que « l’anti-morale devient elle-même un chapitre de la morale. Car la morale a un si grand pouvoir assimilateur qu’elle récupère à l’infini tous les *anti* capables de la réfuter »; Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, op. cit., pp. 27-28.

<sup>958</sup> Faire table rase est impossible, puisque la dette « demeure toujours égale à elle-même, toujours là. Penser l’éteindre en faisant son devoir reviendrait à peu près à vouloir effacer une droite point par point »; Marcel Conche, « Existence et culpabilité », op. cit., p. 78.

<sup>959</sup> *L’homme révolté*, op. cit., p. 322.



propos de l'abbé Galiani à Mme d'Épinay, n'est pas de guérir, mais de vivre avec ses maux<sup>960</sup>. » Or, vivre avec ce mal auquel nous ne saurions nous soustraire, tous porteurs autant que nous sommes, ou en tant que nous sommes libres, du bacille de la peste, n'est pas nous y soumettre, consentir à notre propre misère; c'est au contraire nous contraindre à le réduire. « Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde; elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres<sup>961</sup>. » Citant ce même passage, Jeanyves Guérin ajoute : « du moment où on peut identifier le mal, il devient possible d'y résister<sup>962</sup> ». Possible, cette résistance n'en est pas moins difficile, « la révolte but[ant] inlassablement contre le mal<sup>963</sup> » : le révolté « sait le bien et fait malgré lui le mal<sup>964</sup> ». Alors, « il ne lui reste qu'à prendre un nouvel élan<sup>965</sup> »; « enchaîné au mal, [à] se traîner obstinément vers le bien<sup>966</sup> ». D'où la nécessité « des paroles de courage et d'intelligence qui, près de la mer<sup>967</sup> », c'est-à-dire dans la tourmente du vivre, exhortent à s'orienter, en pensée et en existence, en fonction de ce qui est juste à la fois en morale et en raison – paroles que nous trouvons sous les plumes souvent parentes de Camus et de Conche. Cette justice-justesse constitue la valeur que le révolté « doit maintenir sans cesse<sup>968</sup> » pour pouvoir vivre debout, et non à genoux. Sans ce devoir, la vie, écrivait Marcel Conche, « serait sans dignité<sup>969</sup> »; avec ce devoir, renchérit Camus, « commence et finit

---

<sup>960</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 245. « L[ouis] Faucon, est-il précisé dans les “Notes et variantes” de l'essai, localise cette citation dans une lettre du 8 février 1777 : “Il faut vivre avec ses maux. Le problème est de vivre, et pas de guérir” »; « Notes et variantes » du *Mythe de Sisyphe*, note 9, *Œuvres complètes*, tome I, op. cit., p. 1289.

<sup>961</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 320.

<sup>962</sup> Jeanyves Guérin, *Albert Camus, portrait de l'artiste en citoyen*, op. cit., p. 76.

<sup>963</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 321.

<sup>964</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>966</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 306. Nous soulignons.

<sup>969</sup> Voir note 892.

l'honneur des hommes<sup>970</sup> ». Ainsi, si l'être ne peut prétendre à la pureté, il ne doit pas à l'inverse se rendre à l'impureté. Sa position est forcément, et irrémédiablement, inconfortable. Dans les termes de Camus : « le révolté ne peut [...] trouver le repos ».

Cet inconfort n'a toutefois rien à voir avec le malconfort de Clamence, dans lequel ce dernier disait avoir trouvé confort, soit précisément le repos longtemps cherché de sa conscience. Car, à « ce moment inappréciable où elle [a] jet[é] sur elle-même un regard fugitif<sup>971</sup> » a commencé pour lui l'épreuve de son jugement : comme quoi « on ne plaisante pas avec sa propre conscience<sup>972</sup> ». C'est donc pour faire taire cet « autre en soi qui nous juge<sup>973</sup> » qu'il s'accroche à la bouée de la duplicité. « Bouée », en ce qu'elle lui épargne d'être submergé par la culpabilité; dont il escompte la guérison en d'autres mots, lassé de devoir vivre avec ses maux. Lui qui, avec toute l'hypocrisie de sa bonne conscience, s'était cru innocent, souffre en effet d'avoir chuté dans la pénible vérité de sa culpabilité. De cette chute, il a alors cherché la raison. Celle qu'il finit par lui donner le rapproche, nous l'avons dit, de la pensée conchienne, laissant entendre que « le moi cherche toujours son triomphe<sup>974</sup> ». Mais ce rapprochement, avons-nous dit aussi, n'est qu'apparent. Leur divergence profonde repose sur le fait que la culpabilité que découvre Clamence ne dépend pas de l'exercice de la liberté. Si tel avait été le cas, il aurait été forcé d'admettre que sa chute lui revient, qu'il a chuté d'avoir voulu *être*, c'est-à-dire exister par et pour lui seul. Étant « ce qu'il y a de plus personnel dans l'homme », cette faute « lui est [...] absolument propre<sup>975</sup> ». Or, c'est là justement

---

<sup>970</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 306.

<sup>971</sup> *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 272.

<sup>972</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>973</sup> Voir note 177.

<sup>974</sup> Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 72.

<sup>975</sup> *Ibid.*, p. 75.

ce que refuse Jean-Baptiste Clamence, qui ne veut pas d'une faute qui le concernerait personnellement parce qu'il en récupérerait la responsabilité. Aussi, à l'instar de « ces fripons » qui « veulent la grâce, c'est-à-dire l'irresponsabilité », « i[l] excip[e] des justifications de la nature » (p. 734). Mais cette nature à laquelle il fait alors appel n'est pas celle de la liberté. Car celle-ci, aux yeux de Conche, ne justifie rien : que tous soient coupables d'une même faute en se voulant eux-mêmes – à, de, par, pour, mais jamais sans soi-même – n'exempte ni n'excuse personne. Ce n'est pas donc la même vérité que Clamence donne à entendre, qui entend pour sa part être à la fois excusé de toute faute et exempté de tout devoir. Et il y parvient, ou prétend y parvenir, en annexant la faute à la nature même de l'être.

Car, pour le juge-pénitent, l'être ne devient pas coupable, comme c'est le cas chez le philosophe<sup>976</sup> : il l'est avant même de le devenir. Dans cette perspective, la faute n'est plus liée à la naissance du moi, c'est-à-dire à l'acte d'individuation par lequel chacun se devient et se détermine, mais à la naissance de l'être tout court : l'être naît fautif, parce qu'il *est* fautif. La faute étant l'essence de l'être, elle précède l'existence et, la précédant, elle la détermine intégralement. La chute de Clamence trouve ainsi sa raison – raison qui, répétons-le, n'est pas de l'ordre relatif de la compréhension, mais de celui, absolutif, de l'explication; sa raison est une Raison qui, faisant fi de la contradiction permettant à la raison, pourtant dedans, de voir de dehors, englobe tout. Mais Clamence élude la logique des moyens parce que voulant à tout prix les bénéfices de la fin : avec

---

<sup>976</sup> Culpabilité qui, bien qu'elle soit inscrite dans l'être par la nature de la liberté, ne s'essentialise pour Conche qu'au moyen de l'existence. C'est ce devenir-coupable qui explique que l'enfance soit préservée de la culpabilité : « si le mal originaire est lié à la liberté, il en résulte qu'il n'atteint pas, ne concerne en aucune façon les enfants. L'enfant qui est en deçà de la liberté est innocent essentiellement malgré ses “fautes”, tandis que l'homme est coupable essentiellement malgré son “innocence” [...]. » Le « devenir-adulte » est ainsi « la transformation d'un innocent en coupable – et cela sans aucune faute particulière, uniquement par une modification intime de la qualité de l'existence »; *ibid.*, p. 74.

cette explication, sa chute obtient enfin justification<sup>977</sup>. L'ancien avocat n'a pas en effet dévié d'un droit chemin, puisque ce chemin non seulement mène tout droit à, mais *est* de surcroît la déviance même. L'être qu'il attribue à la faute l'exonère ainsi de la faute, dans la mesure où il ne saurait y avoir faute là où il n'y a que faute, là où la faute est totale. Il n'y a pas lieu, partant, de se sentir honteux, l'être ne pouvant être autre chose que lui-même, c'est-à-dire fautif : je faute, donc je suis. Le juge-pénitent peut bien alors s'accuser de toutes les fautes, il n'y a pourtant pas d'accusation qui tienne dans l'ordre qui est le sien, quand la faute est le seul fait de nature qui soit, quand ses fautes sont le fait d'une nature unique ayant tous les droits. Expliqué par la faute, l'individu, s'il perd la liberté d'être, gagne en retour la libération du jugement : il n'a plus en effet à se juger puisqu'immérgé dans la faute de la tête aux pieds. La culpabilité qui en découle en est donc une qui déculpabilise. La création que nous disions être celle de Jean-Baptiste Clamence consiste ainsi à mettre la faute au principe même de l'être pour faire mine de se soumettre à une culpabilité qui n'est que principielle, et dont il peut conséquemment se démettre aussitôt. Car, de cette sorte de culpabilité, il ressort que l'on n'est plus coupable du tout.

Si le juge-pénitent fait mine de se soumettre à la culpabilité, c'est, nous l'avons vu, dans le but à terme dévoilé de la remettre à quiconque prête oreille à son plaidoyer : pour sa patiente écoute, tout interlocuteur se trouve rétribué par la culpabilité. Mais le « génie » clamencien réside dans le fait de donner à cette rétribution l'aspect d'une reconnaissance, laquelle consacre alors sa puissance. Du haut de son nouveau nom de scène, Jean-Baptiste Clamence a beau jeu de prétendre d'emblée qu'« une seule chose est vraie dans [son] cas », soit qu'il « ne possède rien » (p. 700), mais il se

---

<sup>977</sup> « La justification, écrivait Maurice Blanchot, passe par la faute »; voir note 321.

présente pourtant, au final, comme celui qui sait l'être de l'être, et à qui chacun doit donc savoir gré de lui avoir révélé sa vraie nature : il n'a rien en sa possession, sauf la vérité sur l'être. De son savoir, ce dernier, contrairement au philosophe, a ainsi tiré un pouvoir, le pouvoir discrétionnaire de La Vérité, dont résultent et l'affectation de sa pénitence et l'omnipotence de son jugement. Si la faute constitue la vérité de l'être, ce dernier n'a plus, encore une fois, à se la reprocher. Mais il peut se targuer d'être seul à le reconnaître. Et fort de ce « prétexte à [...] juger<sup>978</sup> », il s'efforce alors de réduire son interlocuteur « en pièces » – en pièces à conviction de culpabilité.

Au chapitre du jugement, l'ancien avocat se révèle en tous points semblable à ses semblables : de cette « vocation irrésistible de jugement » (p. 732) qu'il a relevée en eux, et qui est pourtant « ce qu'il y a de pire » (p. 747), il se montre dépositaire obstiné; lui qui disait ne pas « comprendre qu'un homme se désignât lui-même pour cette surprenante fonction » (p. 704) n'affiche plus les mêmes réserves envers la fonction de juge maintenant qu'il fonctionne en son nom. L'époque en est en effet une où « les juges pullulent » (p. 750), qui est celle du « délire général, et [de] la persécution » – du délire général de la persécution, simplifions-nous. Et Clamence qui, avons-nous dit, appartient à son temps, se voit « naturellement » forcé d'ajouter à l'aire grandissante du procès : au « mépris instinctif » qu'il vouait autrefois aux « juges en général » (p. 704) – qui n'était finalement « pas si instinctif » puisqu'il « avait ses raisons » –, succède ainsi un mépris instruit et généralisé à tous, Jean-Baptiste, comme les autres, « n'acquitt[ant] plus personne » (p. 750). Personne, à l'exception de lui-même qui possède le pouvoir du savoir : tous sont inculpés d'une faute dont il est lui-même disculpé, parce que seul détenteur de l'unique vérité. Toujours de son

---

<sup>978</sup> « Mon cher ami, conseillait-il avant de s'y conformer, ne leur donnons pas de prétexte à nous juger, si peu que ce soit! Ou sinon nous voilà en pièces » (pp. 731-732).

temps donc, mais continuant aussi de se croire au-dessus de lui, à titre désormais de juge suprême. Loin de le rattacher à autrui<sup>979</sup>, le savoir de la culpabilité raffermi chez lui la singularité et la supériorité qu'il n'a jamais cessé de convoiter.

Or, il s'agit moins d'un savoir que d'une histoire, histoire qui prend précisément sa source dans une volonté d'avoir toujours raison et de n'être jamais dans le tort; histoire qui lui permet, autrement dit, de préserver sa puissance et de se prémunir contre la faute. Car, au moment même où elle assure à ses yeux sa supériorité de vue – yeux illuminés par la prétention de (sa)voir ce qui ne saurait être ni vu ni su –, sa création de toutes pièces l'assoit dans l'infériorité de son être. Clamence fait donc d'une pierre deux coups, sa solution atteignant simultanément les deux cibles visées, soit la puissance (du savoir) et l'impuissance (de l'être) : à sa complaisance à soi sur le plan de la pensée s'ajoute ainsi une complaisance à soi sur le plan de l'être. Si Clamence s'adonne à cette création qui abonne l'être à la faute, c'est aussi qu'il peut alors s'y abandonner : n'ayant pas à se sentir honteux, il n'a pas non plus à se vouloir mieux. Son explication l'exonère à la fois de la douleur de la honte et de la peine de la correction. Contrairement à Marcel Conche pour qui la faute, bien qu'invincible, n'en demeurerait pas moins corrigible par la nature du devoir, il n'y a plus, avec le juge-pénitent, de devoir qui tienne du fait de la nature même de l'être. C'est que « le devoir pèse à l'homme, l'impaticiente<sup>980</sup> », de sorte que, « constamment, en son for, il s'échappe, pèse en sens contraire, fait en sorte de n'appartenir qu'à soi ». Et le soi clamencien en est effectivement un

---

<sup>979</sup> Pour Marcel Conche, « chacun est lié essentiellement aux autres par l'acte même de se détourner d'eux. Son lien aux autres ne fait qu'un avec son perpétuel mouvement de reflux vers lui-même qui est son acte d'exister. [...] Ainsi la culpabilité qui s'attache aux actes par lesquels les hommes se détournent les uns des autres du seul fait d'exister nous assure du lien indissoluble qui unit les hommes par la même – puisque rattachant les moi singuliers en ce qu'ils ont de singulier »; « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 75. Clamence se détache quant à lui des autres que la culpabilité unit, les surplombant de son « savoir » qui le soustrait à la culpabilité.

<sup>980</sup> *Ibid.*, p. 78.

qui se veut complètement délesté de ce fardeau. Aussi promulgue-t-il la loi de la culpabilité à la tête de l'humanité sur la base du fond fautif de l'être. Car cette loi, répétons-le, le décharge. Si ce dernier, comme tous ceux que *La chute* épingle au passage, est subjugué par la culpabilité<sup>981</sup>, c'est en ce qu'elle dispense de toute exigence; s'il cherche la loi tout en s'y dérochant, comme le disait Denis Salas, c'est que la loi qu'il se donne, la Loi de l'être, le dédouane de l'immoralité dans laquelle il est tombé, c'est qu'elle dégage sa chute de la loi morale. Devant cette loi immuable parce qu'ontologique, il ne reste en effet plus qu'à s'incliner. Et Clamence de ramper à ses pieds, puisqu'il n'y a nul besoin de faire l'effort de se relever, tout effort étant d'office nul, non avvenu et non à venir.

Nous pourrions rétorquer ici que Clamence n'a pas toujours rampé, qu'il s'est un temps tenu debout, porté par une idée d'excellence sur les ailes de laquelle il a même plané. Or, c'est bien là que le bât blesse. Car, parti pour la gloire, il n'a obtenu que déboires, sa « chance » ayant finalement tourné en déchéance. Lui qui se croyait en quelque sorte l'incarnation même du Bien – « la vertu ne se nourri[ssant] plus que d'elle-même » (p. 706) – conclut donc, ayant entre-temps compris qu'il ne voulait que son propre bien, à l'irréalité de toute idée de bien; d'avoir passé une partie de sa vie à feindre d'être vertueux, sa fausseté ne se trouve nullement en cause, mais l'inexistence même de la qualité. Victime d'une éprouvante désillusion, il fait de ses anciennes croyances des illusions, identique en cela au Renégat, pour qui « le bien est une rêverie, un projet sans cesse remis et poursuivi d'un effort exténuant, une limite qu'on n'atteint jamais<sup>982</sup> » : « son règne, résume ce dernier, est impossible ». Si Clamence s'en remet lui aussi à un règne « sans fissures », fondé sur

---

<sup>981</sup> Voir note 184.

<sup>982</sup> « Le renégat ou un esprit confus », *op. cit.*, p. 29.

une vérité « carrée, lourde, dense, [qui] ne supporte pas la nuance », ce ne sera toutefois pas celui « de la méchanceté ». Car, contrairement à son parent en confusion, ce dernier n'a ni l'énergie « du bien », « ni l'énergie du mal » (p. 735). Comme ces « anges neutres » que « Dante admet [...] dans la querelle entre Dieu et Satan », Jean-Baptiste Clamence est un tiède; un tiède traître, certes, mais plus par lâcheté que par méchanceté. C'est, en somme, un dégonflé qui souffre de n'être plus gonflé par son excellence. Lesté par une exécrabilité qui lui interdit désormais toute légèreté, il se laisse choir dans ses bas quartiers, espérant, et orientant son discours à l'aune de cet espoir, que tous y chutent à leur tour, histoire de n'être plus seul à y loger. Le juge-pénitent ne veut pas s'améliorer, mais veut au contraire pouvoir s'abandonner au piètre lui-même que, de ses profondeurs, il a exhumé, refusant pour ce faire le refus moral, comme le disait Jankélévitch<sup>983</sup>. Et sa Loi procure légitimité à ce laisser-aller qui délégitime tout effort à contre-courant. Sa Loi le sert, en ce qu'elle le libère de la moralité, se portant garante à la fois de sa descente aux enfers et de son ascendant sur les âmes qui errent. Le confort qu'il tire de son explication est donc double : *exit* l'exercice de la raison et l'exigence morale, Clamence peut enfin se reposer, c'est-à-dire se réconcilier avec lui-même. Car, depuis cette perspective, il n'a ni fauté, ni conséquemment chuté, mais est « naturellement » rentré chez lui, au bercail/berceau de l'être.

Ainsi, Clamence renonce moins, au final, à la liberté qu'à la moralité, c'est-à-dire au devoir de se corriger. Il suit en effet toujours l'inclination vers soi de la liberté, bien qu'elle soit désormais celle d'une servitude volontaire. Or, s'inclinant volontairement devant la loi de la culpabilité, il choisit alors de vivre à l'incliné, ou « en diagonale » (p. 758), prenant de son propre chef « le genre

---

<sup>983</sup> Voir note 957.



empêché » puisque s'empêchant lui-même de se redresser. Fermant volontairement l'œil, autrement dit, sur ce qui lui appartient en propre, il s'enferme dans ce que Vladimir Jankélévitch appelle, encore une fois, la « demi-ébriété de l'âme » :

La conscience n'est pas tout à fait consciente, tant qu'elle est dupe d'elle-même, tant que sa ridicule gravité la désigne à l'ironie étrangère; car la gravité rend vulnérable, qui est symptôme d'inconscience. Cette demi-ébriété de l'âme, qui aiguise nos sens, mais alourdit notre réflexion, fabrique des êtres prétentieux et comiques : [...] nous avons cessé depuis longtemps de prendre l'univers au sérieux, – et nous persistons à accorder à notre personne une promotion privilégiée, à faire en sa faveur une exception; nous ne pouvons croire qu'elle soit un objet comme les autres : tel un médecin qui ne se résignerait pas à penser que sa propre maladie soit de droit commun<sup>984</sup>.

Clamence, bien entendu, veut précisément le contraire, soit penser que la maladie qui l'affecte personnellement, celle du vivre mal, est de fait commune à tous – ce en quoi il ne se trompe guère. Mais faisant de cette affection incurable une maladie totale, ontologique, il tombe alors dans la « ridicule gravité » que Jankélévitch associe à l'inconscience. L'empêchement à son plein éveil repose sur l'explication qu'il confère à ses fautes, fautes personnelles qu'il convertit en fautes essentielles afin d'en extirper une excuse : le cœur lui manque, entendu ici comme courage de la conscience, de se voir en personne. Et posant la faute au fondement de l'être, il interdit, pour mieux s'interdire, toute possibilité de reprise : le cœur qui lui manque alors est celui de se vouloir mieux, courage d'être que relâche Clamence au profit de la lâcheté du sous-être. Si ce dernier, en se révoltant contre lui-même, « consen[t] à s'examiner », il ne va pas jusqu'au bout de cet examen – ou lui trouve un bout avec la duplicité –, n'apprenant donc pas « à se conduire<sup>985</sup> ».

---

<sup>984</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, op. cit., pp. 24-25.

<sup>985</sup> « Il faut qu'elle [la révolte] consente à s'examiner pour apprendre à se conduire »; *L'homme révolté*, op. cit., p. 70.

Préférant avoir tort plutôt que de reconnaître ses torts, il ne voit donc pas non plus que ces derniers lui font toujours du tort. Car, comme tout être « mal délivré », il « passe et repasse sans fin de souffrance à conscience et de conscience à souffrance<sup>986</sup> ». Sa solution est ainsi un piège qui l'enchaîne à lui-même, et dont il ne pourrait se déprendre qu'en revenant pour de bon sur lui-même, soit en acceptant d'abord la douleur que l'examen occasionne, et en se relevant ensuite, tant bien que mal, vers un meilleur lui-même. Or, le juge-pénitent opte pour la servilité, se détournant à demi-consciemment de la lucidité. L'ironie à laquelle le personnage se désigne lui-même est alors celle de son créateur, qui ne manque pas de le ridiculiser. Mais cette ironie, en dépit du cinglant dont elle se pare, ne se sépare pas d'un certain amour, entendu ici comme compréhension. « Car le but de l'ironie, écrit encore Jankélévitch dans des mots qui pourraient traduire l'ironie camusienne, n'[est] pas de nous laisser macérer dans le vinaigre des sarcasmes ni, ayant massacré tous les fantoches, d'en dresser un autre à la place, mais de restaurer ce sans quoi l'ironie ne serait même pas ironique : un esprit innocent et un cœur inspiré<sup>987</sup>. » Si le personnage n'est pas détesté de son créateur, c'est qu'il ne lui est pas complètement étranger. Mais c'est aussi que celui-ci sait celui-là souffrant, souffrant de vivre mal certes, mais également du mal de vivre. Et si Clamence, pour finir, se prive de toute restauration du cœur et de l'esprit, c'est d'escompter se soustraire à cette souffrance au compte de la puissance, alors que la puissance compte pour beaucoup dans sa souffrance.

---

<sup>986</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, op. cit., p. 25.

<sup>987</sup> *Ibid.*, p. 186.

## 5. 2. L'amour comme pouvoir de recommencement

Citant à son tour la conclusion de Jankélévitch sur l'ironie, Jacqueline Lévi-Valensi pense aussi que l'issue de la chute clamencienne est d'avoir « définitivement perdu l'innocence de l'esprit et l'inspiration du cœur<sup>988</sup> ». Par cette perte, poursuit-elle, le juge-pénitent se trouve « à jamais enfermé dans la prison qu'il a lui-même choisie, ou qu'il s'est lui-même construite; non pas tant les canaux d'Amsterdam, la mer morte du Zuyderzee, ou le mauvais bouge du *Mexico-City*, que le labyrinthe de ses regrets, de ses remords, de la haine de soi ». Ce dénouement, s'il est bien le sien, contredit pourtant en tous points ses desseins. Des regrets et remords à l'emprise desquels il est finalement soumis, Clamence espérait en effet être libéré. La prison dans laquelle il a abouti, il l'a en ce sens moins choisie qu'il ne la subit. C'est plutôt à force de vouloir la détruire qu'il en est venu à se la construire pour de bon. Son emprisonnement résulte précisément de sa volonté de libération. Car, voulant se délester d'une culpabilité qui lui pèse, l'ancien avocat a opté pour une « solution » qui n'a qu'ajouté à ce poids : pour réduire sa souffrance au silence, il s'est rendu à une impuissance qu'il sait au fond aussi fausse et fautive que ne l'était sa puissance d'autrefois. De sa chute en lui-même, Clamence ne se relève pas par lui-même, mais préfère se hisser sur le dos d'une vérité mensongère.

Cette volonté de se sortir du trou à peu de frais se paiera alors du lourd tribut de sa déchéance. Le mensonge auquel il s'accroche prive en effet son esprit de l'innocence en le livrant à la mauvaise conscience. Et la lâcheté qu'au passage il décroche prive son cœur de l'inspiration en le livrant à

---

<sup>988</sup> Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d'Albert Camus*, op. cit., p. 149.

l'aversion. Sa « délivrance » sera ainsi aussi « insupportable<sup>989</sup> » que celle de Caligula, en ce qu'elle le rive pareillement à un détestable et solitaire « moi ». De sa confession calculée, Clamence ne calcule pas le prix : la solitude – « solitude éternelle » que l'empereur dit désirer, mais dont il se désole pourtant, parce qu'elle n'est rien d'autre que l'affreuse solitude du puissant qui n'a pour lui de vérité que celle de « la douleur humaine<sup>990</sup> ». Ne voulant pas plus de cette douleur que son homologue en puissance, la seule chose dont se délivre conséquemment le juge-pénitent, c'est de la possibilité du pardon, qui lui eût seul permis de renouer avec une certaine innocence. Or, sur cette innocence, il continue de se méprendre, s'empêchant pour finir de se déprendre de soi.

### **Puissance contre souffrance**

« Ceux qui refusent la souffrance d'être et de mourir veulent [...] dominer<sup>991</sup> », écrit Camus dans *L'homme révolté*. Liant la volonté de puissance au mal de vivre, il fait alors écho à une remarque de Louis Guilloux, pour qui « l'ironie n'est pas forcément issue de la méchanceté », « mais peut-être de la douleur, à quoi on ne pense jamais chez les autres<sup>992</sup> ». Même la méchanceté, aux yeux de Jean Grenier, prend sa source dans la douleur : « dire de quelqu'un qu'il est méchant revient à dire qu'il est malheureux<sup>993</sup> ». « De cette douleur tout découle, résume Gilles Philippe, à commencer par le sarcasme cynique de Clamence [...]<sup>994</sup>. »

---

<sup>989</sup> *Caligula*, *op. cit.*, p. 387 : « C'est cela le bonheur, l'insupportable délivrance, cet universel mépris, le sang, la haine autour de moi, cet isolement non pareil de l'homme qui tient toute sa vie sous son regard, la joie démesurée de l'assassin impuni, cette logique implacable qui broie des vies humaines, qui te broie, Caesonia, pour parfaire enfin la solitude éternelle que je désire. »

<sup>990</sup> La longue confession de Clamence sera, comme la dernière nuit de Caligula, « lourde comme la douleur humaine »; *ibid.*, p. 388.

<sup>991</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 274.

<sup>992</sup> Cette remarque, selon Gilles Philippe, « avait frappé Camus », qui l'a consignée dans ses carnets en 1947 (*Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 1088); « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1365.

<sup>993</sup> Jean Grenier, *L'existence malheureuse*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>994</sup> Gilles Philippe, « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1365.

Pour autant, tout ne découle pas d'elle de la même façon. Il existe, autrement dit, plusieurs aboutissants à la douleur. C'est que celle-ci n'a, d'une fois à l'autre, ni la même teneur ni le même tenant. La douleur, d'une part, s'incarne différemment en chacun selon ce qui lui est donné de vivre. Il eût suffi, par exemple, que Drusilla échappe à sa mort prématurée pour que le sort de Caligula, de même que celui de son entourage, se trouve radicalement changé. Mais la manière de vivre ce donné, d'autre part, a aussi son rôle à jouer sur l'échiquier du malheur. Et s'il est un point sur lequel Camus se maintient, c'est que ceux-là se trompent qui répondent à la souffrance par une volonté de puissance. Si « une injustice demeure collée à toute souffrance [...] »<sup>995</sup>, celle-ci, à ses yeux, ne justifie pas en retour l'injustice, ou alors elle devient à son tour injustifiable et justiciable du même mépris<sup>996</sup>. Car cette réaction non seulement ajoute au mal, le sien et celui des autres, mais elle se croit alors justifiée de le faire, portée qu'elle est par une raison. Que cette raison soit bonne à la base ne l'empêche pas d'être mauvaise au final, soit à partir du moment où elle vise la puissance, s'excusant d'avance du mal qu'elle commet en vue de cette conquête<sup>997</sup>. On reconnaît là le dilemme profond qui, dans *Les justes*, divise les terroristes entre meurtriers scrupuleux et sans scrupules : ceux-ci se figurent à la solde de la justice, là où ceux-là savent qu'ils perpétuent l'injustice, n'acceptant de la commettre que parce que l'injustice subie par le plus grand nombre l'exige en quelque sorte d'eux; ces derniers n'agissent pas pour le pouvoir mais par devoir, n'étant « pas seulement esclave[s] contre maître, mais aussi homme[s] contre le monde du maître et de

---

<sup>995</sup> *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 322.

<sup>996</sup> « C'est que le sang, les haines décharnent le cœur lui-même; la longue revendication de la justice épuise l'amour qui pourtant lui a donné naissance. Dans la clameur où nous vivons, l'amour est impossible et la justice ne suffit pas. C'est pourquoi l'Europe hait le jour et ne sait qu'opposer l'injustice à elle-même »; « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 612.

<sup>997</sup> Ainsi que le résume Jeanyves Guérin : « Ce n'est pas parce qu'on croit avoir raison, la raison historique avec soi, ou parce qu'on a un projet humanitaire qu'on doit s'estimer tout permis »; *Albert Camus : portrait de l'artiste en citoyen*, *op. cit.*, p. 225.

l'esclave<sup>998</sup> ». Dépassant cette limite, toute justification du mal outrepassé les bornes, que nous avons dites corrélatives, de la raison et de la morale<sup>999</sup>. On ne sert pas alors le bien que l'on voulait défendre, mais on se sert plutôt de lui comme alibi, montant sur sa hauteur pour écraser de tout son poids<sup>1000</sup>. Et l'on prend pour finir le visage de l'arbitraire contre lequel on était d'abord parti en guerre<sup>1001</sup>.

Il faut donc savoir reconnaître que la raison que l'on se donne n'est pas forcément bonne. Caligula, qui, voulant éveiller ses semblables à l'absurdité de la vie, ne les aura finalement que plongés dans le sommeil de la mort, le reconnaîtra, mais trop tard – trop tard pour ceux et celles qu'il a précipités dans la mort, trop tard pour lui aussi qui connaîtra le même sort. Mais il cherchait lui-même à endormir la douleur causée par la perte de sa sœur<sup>1002</sup>, se purgeant en quelque sorte de ses affres en la « partageant » avec les autres. L'empereur, autrement dit, a cru bon que tous paient le prix de son malheur. Or, rien ne rachète le malheur. Et c'est en cela aussi que sa liberté n'est pas la bonne : non seulement a-t-il renchéri sur le malheur du monde, mais il ne s'est, ce faisant, nullement affranchi du sien. Caligula comprend à terme qu'ajouter à la souffrance n'enlevait rien à la sienne, toujours égale à elle-même. De sa souffrance, dont il ne prend pas la pleine mesure et à laquelle il

---

<sup>998</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 305.

<sup>999</sup> Et « par l'ignorance ou la méconnaissance systématique de cette limite qui semble inséparable de la nature humaine », les pensées se font « nihilistes » : « rien ne les arrête plus dans leurs conséquences et elles justifient alors la destruction totale ou la conquête indéfinie » ; *ibid.*, p. 313.

<sup>1000</sup> Alors qu'il s'agit de vivre à sa hauteur : « [...] si l'unité du monde ne peut lui venir d'en haut, l'homme doit la construire à sa hauteur, dans l'histoire » ; *ibid.*, p. 307. C'est ce qu'aurait fait Camus lui-même, selon Alain Finkielkraut, qui « ne confondait pas bêtement ce qui est bien avec ce qui est sien, [qui] veillait jalousement sur l'irréductible, [qui] contestait farouchement l'oubli de ce qui est bien au profit de ce qui est [...] censé servir la cause du Bien et [que] rien ne [...] révoltait davantage que l'escamotage de l'horreur par l'intelligence de son interprétation » ; *Un cœur intelligent*, op. cit., p. 126.

<sup>1001</sup> Voir à ce sujet le chapitre que Jeanyves Guérin consacre à « La Terreur qui répand le mal », dans *Albert Camus : portrait de l'artiste en citoyen*, op. cit., pp. 223-237.

<sup>1002</sup> « Quand l'âme reçoit une trop grande souffrance, il lui vient un appétit de malheur qui... » ; « Appendices du *Premier homme* », op. cit., p. 926.

donne paradoxalement toute la mesure, découle ainsi la démesure d'une puissance, qui n'est rien d'autre pour finir que l'impuissance du ressentiment<sup>1003</sup>.

« Quoi que nous fassions, écrit encore Camus, la démesure gardera toujours sa place dans le cœur de l'homme, à l'endroit de la solitude<sup>1004</sup> », c'est-à-dire là où il souffre en silence. Le mal qui le fait souffrir, en d'autres termes, engendre souvent le mal qu'il fait subir. « À l'origine de ce mouvement désordonné<sup>1005</sup> », que traduit un « désir forcené d'unité », se trouve selon Camus un mal fondamental : « Devant ce mal, devant la mort, l'homme au plus profond de lui-même crie justice. » La mort est peut-être, ainsi que l'affirmait Marcel Conche, la juste conséquence de nos existences coupablement détournées de la souffrance d'autrui, mais elle est également la cause d'une souffrance qui à chacun, c'est-à-dire à tout innocent qui s'essaie tant bien que mal à vivre, paraît injustifiée : « Les hommes meurent, résume Caligula, et ils ne sont pas heureux<sup>1006</sup>. » Cette vérité, qu'il dit « toute simple et toute claire, [...] mais difficile à découvrir et lourde à porter », l'empereur l'a précisément découverte au détriment de son bonheur. Frappé en plein cœur de sa jeunesse et de son innocence par la réalité cinglante de la mort, il en instaure le règne sanglant afin que chacun découvre à son tour ce qui l'attend. Mais que la mort soit promise à tous n'autorise en rien de la précipiter pour tous – la mort étant déjà en elle-même « une punition suffisante » (p. 738), comme le voulait Clémence. Caligula franchit pourtant ce pas, conférant à une expérience douloureuse l'aspect d'une pédagogie douteuse, justement parce que gouverné par un « désir

---

<sup>1003</sup> Ressentiment qui « se délecte d'avance d'une douleur qu'il voudrait voir ressentie par l'objet de sa rancune ». Aussi, « aussitôt que la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, se laisse contaminer par le ressentiment, elle nie la vie, court à la destruction [...]. Elle n'est plus révolte ni révolution, mais rancune et tyrannie »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, pp. 75, 322.

<sup>1004</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>1006</sup> *Caligula*, *op. cit.*, p. 332.

forcené d'unité<sup>1007</sup> ». Cette unité ne pouvant être atteinte par l'amour – car à quoi bon l'amour puisque voué comme le reste à périr? –, alors elle le serait par la mort. Contre l'impuissance de l'amour devant la mort, l'empereur s'investit donc de la toute-puissance de la mort, « exer[çant] le pouvoir délirant du destructeur, auprès de quoi celui du créateur paraît une singerie<sup>1008</sup> ». À peine perdue, l'unité est aussitôt retrouvée, tous se rejoignant, non plus par un même besoin de complétude, mais dans la seule réalité de la finitude. Cette unité n'est toutefois plus ce vers quoi l'on s'élève par aspiration, mais ce devant quoi l'on s'écrase par imposition : c'est encore une unité transposée sur l'histoire. Par le biais de cette transposition/imposition, Caligula expose, comme tous les monomanes des temps passés, présents et à venir, sa volonté de domination – car si tous sont unis dans la mort, lui seul détient le pouvoir de la donner<sup>1009</sup>, du moins jusqu'à ce que « l'innocence [...] prépare son triomphe<sup>1010</sup> ».

Or, ce que dévoile cette volonté, c'est bien le refus de la souffrance. « Souffrance d'être<sup>1011</sup> » d'abord, c'est-à-dire d'avoir désormais à vivre en l'absence de l'être aimé, à qui il s' imagine rendre justice en étendant à tous l'injustice qui l'a fauché. Mais également « de mourir ». Car l'empereur,

---

<sup>1007</sup> « Ceux, écrit Camus, qui n'ont pas exigé, un jour au moins, la virginité absolue des êtres et du monde, tremblé de nostalgie et d'impuissance devant son impossibilité, ceux qui, alors, sans cesse renvoyés à leur nostalgie d'absolu, ne se sont pas détruits à essayer d'aimer à mi-hauteur, ceux-là ne peuvent comprendre la réalité de la révolte et sa fureur de destruction. [...] L'homme, ainsi déchiré, cherche en vain cette forme qui lui donnerait les limites entre lesquelles il serait roi »; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 286.

<sup>1008</sup> *Caligula*, *op. cit.*, p. 387.

<sup>1009</sup> À l'instar de « l'absolutisme historique », Caligula « a pris et conservé le pouvoir », celui de la mort. Et, « une fois muni du pouvoir », il a lui aussi « détruit la seule réalité créatrice », celle de la vie. Ainsi, sa révolution métaphysique se « sépare de l'honneur » au profit de « l'efficacité » et du « néant » – ou de l'efficacité du néant; *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 312. Le néant, comme l'écrit Hannah Arendt à propos de Heidegger, « devient soudain actif et se met à "néantiser" », mais ici concrètement; *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Suivi de *L'existentialisme français* et *Heidegger le renard*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>1010</sup> *Caligula*, *op. cit.*, p. 387.

<sup>1011</sup> Voir note 991.



aussi puissant soit-il, a « peur de la consommation<sup>1012</sup> ». Alors, et à la différence de Kirilov qui se tue lui pour ouvrir la voie d'une libération à l'égard de la mort, il tue autrui pour se libérer des torts que lui cause la conscience de cette mort. Son entreprise, en ce sens, s'avère moins pédagogique que thérapeutique, Caligula se faisant peut-être meurtrier pour « enseigner » le malheur d'exister, mais aussi pour guérir de sa propre angoisse de mourir. Contre « le sentiment primordial d'une impuissance radicale et absolue<sup>1013</sup> » qui est celui de l'être face à la mort, il a, autrement dit, voulu jouer de puissance. Or, « quelle que soit notre puissance », précise Conche, « devant la mort, elle ne *peut* rien » : non seulement « aucune “volonté de puissance”, et aucune acquisition de puissance, ne peuvent jamais effacer ce sentiment-là », « mais la volonté de puissance exacerbée procède plutôt d'un oubli de notre impuissance originnaire et constitutive – ce qui est oublié étant refoulé, non effacé ». Et c'est bien là ce que donne à lire la chute de Caligula, dont la tyrannie aura en partie reposé sur la volonté d'oublier. Il pourra alors courir à la mort en criant, pour afficher/affecter jusqu'au bout la composition du Grand Vainqueur, « je suis encore vivant!<sup>1014</sup> », mais ce sera pourtant en se méprisant<sup>1015</sup>, et de n'avoir pas dominé sa peur de mourir – et « quel dégoût, après avoir méprisé les autres, de se sentir la même lâcheté dans l'âme<sup>1016</sup> » –, et de s'être interdit toute possibilité de vivre – « que ne suis-je pas à leur place! ». Défiant absurdement, c'est-à-dire puérilement, la vie et la mort, comme s'il n'était pas lui-même soumis à leur loi, ou parce qu'il veut se soustraire à leur loi, Caligula, contrairement à Prométhée « devant les forces qui

---

<sup>1012</sup> *Caligula, op. cit.*, p. 387.

<sup>1013</sup> Marcel Conche, « La mort et la pensée », *op. cit.*, p. 103.

<sup>1014</sup> *Caligula, op. cit.*, p. 388.

<sup>1015</sup> « Toujours selon Scheler, le ressentiment, selon qu'il croît dans une âme forte ou faible, devient arrivisme ou aigreur. Mais, dans les deux cas, on veut être autre qu'on est. Le ressentiment est toujours ressentiment contre soi » ; *L'homme révolté, op. cit.*, p. 75.

<sup>1016</sup> *Caligula, op. cit.*, p. 387.

l'accablent<sup>1017</sup> », a cédé « à l'orgueil du blasphème », refusant pour sa part une souffrance qui, si elle n'est pas distribuée entre tous équitablement, demeure le lot de chacun. Et il s'est ainsi détourné de « la seule règle qui soit originale aujourd'hui : apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être dieu<sup>1018</sup> ». L'empereur, partant, n'aura pas été un homme. Ou alors, il aura été « humain, trop humain » d'avoir préféré la détention de la démesure à la tension de la mesure.

Peut-on en dire autant de Jean-Baptiste Clamence? Peut-on mettre son désir de puissance sur le compte d'un refus de la souffrance? Pas dans un premier temps. Car l'ancien avocat a été puissant avant de devenir souffrant : contrairement à Caligula, la puissance chez lui précède plus la souffrance qu'elle en procède. Nous disons « contrairement à Caligula », mais l'assertion manque de justesse. La puissance qu'a d'abord éprouvée Clamence se compare en effet à celle dont a vécu le premier Caligula, porté qu'il était par un amour de vivre que la mort de Drusilla, répétons-le, a frappé en plein cœur<sup>1019</sup>. Le jeune Clamence a aussi connu ce transport, ce sentiment d'être couronné par la vie, auquel ne préside pas encore la volonté de dominer. La puissance qu'il en a ressentie reposait moins sur une force centripète que centrifuge; elle ne recouvrait pas d'abord une manière de tout tourner vers soi, mais plutôt une manière de se tourner vers la vie. Que ce mouvement-vers, ainsi que le suggérait Marcel Conche, entraîne un détournement-de, cela est indubitable. Mais que cet élan soit lui-même mû par le désir d'être libéré de ce qui pèse au profit de ce qui porte, de la gravité au profit de la légèreté, de la tristesse au profit de l'ivresse, c'est ce que nous ne saurions affirmer, la chose étant certainement possible, mais pas absolument certaine.

---

<sup>1017</sup> *L'homme révolté*, op. cit., p. 322.

<sup>1018</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>1019</sup> Camus, 1949 : « Il faut aimer la vie avant d'en aimer le sens, dit Dostoïevski. Oui, et quand l'amour de vivre disparaît, aucun sens ne nous en console »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1057. À la disparition d'un amour qui était au centre de sa vie, qui en fondait le sens, succède finalement chez Caligula le non-sens du ressentiment.

Car il se peut, au contraire, que cet élan soit celui de l'amour, amour qui n'évacue pas forcément les sources de douleur, qui ne s'épanche pas nécessairement à l'ombre des pleurs<sup>1020</sup>. Sans doute n'est-il pas permis d'avancer que l'amour de Clamence a un jour été aussi ouvert que celui de son créateur, mais rien ne permet non plus de conclure qu'il a été de tout temps fermé sur lui – rien sauf lui-même, ce qui en l'occurrence constitue moins une preuve qu'une contre-preuve. Cet amour, qui passe nécessairement par soi, nous avons voulu qu'il ne soit pas initialement, chez Clamence, exclusif à soi : il s'est d'abord agi d'un amour qui se donne, et non pas qui prend – bien que ce dernier ait fini par ne donner qu'en fonction des gains personnels. Mais, avant d'être un oui à sa puissance, son oui était destiné à la vie en puissance. Avant de manquer de cœur<sup>1021</sup>, le jeune Clamence a mis tout son cœur dans le fait d'exister, non pas pour rompre tout circuit avec les choses<sup>1022</sup>, mais pour établir ce circuit avec toutes choses. Les mauvaises langues, dont la sienne, diront qu'il l'a établi pour en jouir. Nous avons plutôt dit l'inverse, à savoir que, jouissant de ce courant, il a voulu qu'il dure. Et ce désir de durée l'a poussé à la fois à s'élancer vers ce qui était susceptible de l'alimenter et à s'éloigner de ce qui risquait de le court-circuiter.

Est-ce là qu'est intervenue sa « décision d'exister<sup>1023</sup> », « décision par laquelle chacun s'enferme, se clôt en lui-même » au moyen de sa liberté? Sans doute. Mais cette liberté par laquelle, selon Conche, on finit de vivre pour commencer à exister est elle-même rarement libre de décider :

---

<sup>1020</sup> Amour qui, comme l'écrit Camus en revenant à Tipasa, « accueill[e] du même cœur ce qui transporte et ce qui accable »; « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 613.

<sup>1021</sup> En ce que le « moi » « di[t] inlassablement “oui” à lui-même », en ce qu'il « préf[è]re l'être au non-être », écrit Marcel Conche, « sa faute est de manquer de cœur – entendant par “cœur” ce qui nous place dans l'ordre pascalien de la charité »; « Existence et culpabilité », *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>1022</sup> « [...] une sorte de “non” primordial me précède toujours : un “non” par lequel j'ai interrompu dès l'origine tout circuit entre moi et le reste des choses [...] »; *ibid.*, p. 72.

<sup>1023</sup> *Ibid.*, p. 63.

souvent, elle dépend de certaines conditions d'existence et se déploie sans la conscience. En clair : elle ne sait pas bien ce qu'elle fait. Si elle sait parfois ce qu'elle veut, elle ne sait pas toujours ce que, partant, elle refuse. Si la liberté, en d'autres termes, suppose une rupture, cette rupture n'est pas forcément supposée par la liberté, voulue comme telle<sup>1024</sup>. Que le résultat soit au final le même, que du mouvement-vers résulte encore une fois un détournement-de, n'empêche pas que les intentions aussi comptent. Résultat final qui, dans le cas de Clamence, n'est pas à mettre sur le compte d'une volonté initiale : si Clamence a rompu avec certaines choses, ce n'était pas d'abord suivant une volonté de rompre avec elles, mais plutôt, répétons-le, suivant un désir de nouer avec d'autres. Sa rupture s'est ainsi produite à la fois graduellement et insidieusement. Car le choix de la liberté, le choix d'exister au moyen de sa liberté, a été chez lui en partie déterminé. Déterminé, d'une part, par des causes extérieures que sont, notamment, l'héritage historique d'une volonté de se rendre maître de son destin par l'exercice de la liberté, l'ouverture « époquale » du champ des possibles opérée par le déploiement de cette liberté, et l'appartenance à une société qui vend ladite liberté à toutes les sauces – causes qui, mises ensemble, expliquent aussi que Clamence s'en soit longtemps repu, n'ayant, comme il le disait lui-même, que ce mot « à la bouche » (p. 758).

Qu'une telle promotion de la liberté portait en elle sa perversion – les « sauces » de la liberté ayant fini par en délayer le sens –, c'est ce dont peu se sont alors rendu compte. À cette règle générale, l'ancien avocat ne fait pas exception, lui à qui la conscience n'est venue que tardivement. Son choix d'existence a donc été déterminé, d'autre part, par un manque de conscience : la liberté illimitée<sup>1025</sup>

---

<sup>1024</sup> Nous dirons, en inversant la proposition camusienne déjà citée, que, s'« il est vrai que l'on ne peut imaginer une vie privée de tout choix », « il est sûrement faux de dire que la vie est un choix perpétuel »; voir note 860.

<sup>1025</sup> C'est-à-dire qui n'était limitée ni par la justice ni par la justesse, « l'esprit de justice et l'esprit de vérité ne f[aisant] qu'un », selon le mot de Simone Weil que consigne Camus; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1100. Il n'est pas étonnant, partant, que la liberté de Clamence ait tourné à faux et à vide.

qu'il s'est finalement voulue en est une qui n'avait pas (pleinement) conscience de ses effets, le profit de ces effets s'étant en quelque sorte prolongé intrinsèquement dans le désir de l'effet de leurs profits. Si le fait que Clamence ait alors pris goût à ces effets au point de ne plus vouloir goûter qu'eux constitue nécessairement un contre-effet de la liberté, ce contre-effet ne constitue pas, à l'inverse, une raison suffisante pour renoncer à sa liberté. Car la liberté n'est pas sans bienfaits : c'est grâce à elle, notamment, que Clamence a appris à aimer la vie<sup>1026</sup>. Mais c'est aussi par elle qu'il a ensuite vécu en n'aimant que lui. Héraut de son temps, l'ancien avocat a développé au fil du temps ce que Marcel Conche appellerait une dépendance à sa liberté, laquelle l'a conduit à être un « moi » en puissance. Autant dire qu'il a développé une dépendance à sa puissance. Si Clamence s'est d'abord senti puissamment exister au moyen de sa liberté, il a fini par faire de cette puissance la fin de son existence, passant ainsi d'un désir de vivre à une volonté de régner. La preuve en est que la vie n'était pour lui qu'un jeu dont tout sérieux était exclu, « sauf, bien sûr, quand [sa] liberté était contrariée » (p. 718), c'est-à-dire chaque fois que sa puissance était menacée. Clamence en est ainsi venu à n'aimer que sa puissance, à s'aimer pour sa puissance. Et l'envers de cet amour-propre sera alors le refus de la souffrance.

Si, donc, la volonté de puissance de Clamence ne s'explique pas dans un premier temps par le refus de la souffrance, le refus de la souffrance explique dans un deuxième temps son sentiment de puissance. Si, autrement dit, il n'a pas d'abord voulu la puissance pour s'éviter la souffrance, il a ensuite évité la souffrance pour ne pas affecter sa puissance. C'est alors, comme l'écrit Conche, que « son "non" n'est que l'autre face de son "oui"<sup>1027</sup> ». Car, cherchant à protéger ses acquis contre

---

<sup>1026</sup> Et c'est aussi parce qu'on aime la vie que l'on veut que ce bien soit celui de tous.

<sup>1027</sup> Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 63.

d'éventuelles pertes, Clamence a, d'une part, tout tourné à son avantage et, d'autre part, contourné tout désavantage. Pour solidifier, non plus seulement la puissance de son sentiment d'existence mais aussi son existence par la puissance, il s'est désolidarisé de ce qui risquait de les grever, se détournant de ce qui compose la difficulté d'exister. L'épisode qui l'illustre le mieux est évidemment celui qui le montre tournant le dos à la détresse d'une jeune femme sur le pont Royal. Il est possible qu'il se soit alors abstenu de porter secours à la suicidaire parce que transi, comme il le dit, « de froid et de saisissement » (p. 728), parce que paralysé par la peur et l'impuissance. Mais nous dirons plutôt qu'il n'a pas bougé par peur de l'impuissance. S'il se convainc qu'il est de toute façon « trop tard, trop loin... » (p. 729), c'est aussi qu'il refuse de faire face à la souffrance de vivre – souffrance telle qu'elle pousse parfois à mourir –, en ce qu'elle met à mal le sentiment de puissance sur lequel repose son existence. Cet épisode apparaît ainsi comme le symbole de ce qu'a fini par être son rapport à la vie : voulant un règne éclatant, sans ombre, c'est-à-dire qui ne soit pas assombri par une conscience malheureuse, il a abandonné et la souffrance à autrui et autrui à sa souffrance. L'avocat qu'il était alors serait celui que ne lesterait pas le malheur d'exister<sup>1028</sup>. Et délesté de toute souffrance, il a effectivement été porté par le bonheur d'exister. Jusqu'à ce que la conscience le fasse crouler sous le poids de sa culpabilité.

Car, en se délestant de la souffrance, Clamence a parallèlement allégé sa conscience, évitant tout questionnement pendant la première moitié de son existence. Ce faisant, il a longtemps gardé bonne conscience : être « du bon côté » – celui des accusés, au-dessus desquels il trônait par son

---

<sup>1028</sup> Dans une des notes rattachées à l'écriture du *Premier homme*, Camus se pose cette question : « Je me demandais alors si froidement je ne m'étais pas servi de chaque être pour en [*un mot illisible*] un autre et pour marcher, m'appuyant sur l'un et sur l'autre, vers le but dernier qui m'effrayait – si honteusement je n'avais pas utilisé les êtres que la Fortune mettait sur mon chemin pour oublier ce que la vie avait d'affreux » ; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 996.

excellence/innocence – « suffisait à la paix de [sa] conscience » (p. 704). Or, cette paix ne suffira pas à lui épargner la souffrance, qui lui vient précisément avec la conscience. L'examen auquel il s'était jusque-là soustrait contraint en effet cet « habitué des cimes et des ponts supérieurs » (p. 747) à un séjour forcé dans le sous-sol de son être. En ce sens, la conscience a prêté main-forte à la construction de sa prison, en ce qu'elle l'a enfoncé tellement creux en lui-même qu'il n'arrivait plus à remonter, écrasé qu'il était par la réalité de sa fausseté et de ses fautes. La cellule du malconfort, dans laquelle il voudra enfermer ses interlocuteurs, illustre ce qui lui arrive alors. Les « ingénieuses dimensions » de cette geôle, qui n'était « pas assez haute pour qu'on s'y tînt debout, mais pas assez large pour qu'on pût s'y coucher », évoquent parfaitement son emprisonnement dans une conscience dont le revirement lui cause d'innombrables désagréments : feu le premier Clamence, qui trouvait partout son bonheur, se trouve mal au plus haut point, mal d'être tombé si bas. Et « tous les jours, par l'immuable contrainte qui ankylosait son corps, [ce] condamné apprenait qu'il était coupable [...] ». La perte d'innocence qui l'afflige se rattache aussi, dans cette perspective, à la chute en soi que suscite l'examen de conscience. Car, de son exécrabilité passée, Clamence ne peut effacer le douloureux souvenir; et sa mauvaise délivrance repose alors sur l'impossibilité de s'affranchir de cette rémanence. La conscience constitue ainsi une entrave à l'innocence : si elle débarrasse des illusions, elle cause aussitôt de nouveaux embarras, qui rendent difficile, quand ils ne l'empêchent pas, l'amour de soi. Difficile en effet de s'aimer quand on a levé le voile sur soi; et difficile dès lors de continuer quand on est détesté par soi. À peine guéri de sa cécité, le convalescent retombe malade, cette fois de se voir en vérité.

Or, de cette maladie qui le fait tant souffrir, Clamence, on le sait, veut guérir. Et il croit y parvenir au moyen de la puissance, désormais de l'impuissance : après s'être servi hier de la puissance

comme prémunition contre la souffrance, il espère aujourd'hui que l'impuissance va le démunir de sa souffrance. Il continue, autrement dit, de faire de mauvais choix : mauvais, ce choix l'était autrefois en ce qu'il détournait de la conscience; mauvais, il l'est maintenant en ce qu'il retourne la conscience contre elle-même. Mais Clamence ne s'en tire pas à si bon compte avec sa conscience, qui lui rappelle invariablement que sa puissance n'est en rien assurée et que sa souffrance n'est nullement annihilée. Voulant se défaire de ses maux, il a plutôt redoublé la vigueur de sa douleur.

### **Épris de soi, mépris de soi**

On pourrait rétorquer ici que si Clamence souffre d'être lui-même, c'est aussi d'avoir voulu jouir de ce lui-même dont il pâtit désormais, sa souffrance étant la juste conséquence de sa volonté de puissance. Nous sommes évidemment d'accord sur ce point. À ceci près, toutefois, que Clamence ne l'a pas totalement voulu<sup>1029</sup> – bien qu'il ne l'ait pas non plus complètement ignoré. La honte qu'il éprouve prouve en effet qu'il n'était pas tout à fait au courant de ce qui lui est apparu comme une douloureuse évidence. Pas tout à fait au courant, parce que soutenu précisément par un puissant courant, dont il a progressivement voulu qu'il tourne sans arrêt et en sa faveur uniquement. Mais pas tout à fait inconscient, plusieurs incidents de parcours le lui révélant, qui se sont indélébilement inscrits dans sa conscience – dont le repli n'aura finalement pas garanti l'oubli<sup>1030</sup>. En ce sens, la

---

<sup>1029</sup> De sorte que, quand viendra l'heure des comptes, il aurait pu déduire du total sa non-intentionnalité (partielle), réduisant ainsi, sans pour autant l'annuler, la somme de ses peines. Or, Clamence ne veut pas d'une innocence relative, c'est-à-dire qui soit reliée à sa culpabilité.

<sup>1030</sup> « La conscience de l'homme, affirme Clément Rosset, est une banque : certains des biens qui y sont déposés sont "en réserve", d'autres immédiatement disponibles – les liquidités. » De sorte que « la grande distinction n'est pas entre savoir conscient et inconscient, mais entre savoir utilisable et non utilisable » : « il ne s'agit pas plus [...] de rendre plus ou moins conscients les éléments psychologiques que [...] d'augmenter ou de diminuer la somme possédée. Comme la banque possède tous ses biens, la conscience possède – à l'état conscient – tous ses éléments. Mais il peut survenir, pour l'un des problèmes de liquidité, pour l'autre des problèmes de disponibilité. Une pensée non disponible



honte qu'il éprouve découle aussi de la prise de conscience du long déni de cette évidence. Car, de ce qu'il a finalement découvert sur lui, l'ancien avocat se doutait en vertu de ce regard de biais que quelquefois il se lançait<sup>1031</sup>, mais qu'aussitôt il détournait, évitant ainsi de s'examiner en profondeur.

En cela, Clamence a certainement manqué à un premier devoir de conscience. Or, de ce devoir, il finit par s'acquitter – plus contraint, il est vrai, que consentant. Et sa conscience, dont la paix satisfaite est troublée par l'inopiné d'un rire, lui en fait alors baver. Pas étonnant, sachant que se transforment « en chiens écumants » (p. 704) ceux qui, de leur bonne conscience, se trouvent dépossédés. « Combien de crimes commis, assure Clamence, simplement parce que leur auteur ne pouvait supporter d'être en faute! » Il en sait lui-même quelque chose, commettant pour sa part le crime de faire des défauts la seule réalité humaine parce que ne pouvant supporter de s'être pris lui-même en défaut. La faute de Clamence consiste ainsi moins à n'avoir pas cherché à savoir, du temps où il était avocat, qu'à l'allure que, sachant, le juge-pénitent donne à ce savoir : sa véritable faute, et chute, commence précisément avec sa nouvelle identité. Si elle s'amorce sans doute avec son déficit passé de rationalité et de moralité, elle s'affermirait hors de tout doute avec sa volonté de se soustraire à la vérité rationnelle et morale maintenant qu'il en a pris la mesure. Car, en cela,

---

n'est pas inconsciente, mais elle ne parle pas et ne peut, de ce fait, être utilisée en cas de besoin; de même qu'une valeur en banque non disponible n'est pas "absente", mais ne peut être dépensée sur l'heure »; Clément Rosset, *Logique du pire. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige/Grands textes », 2009 [1971], p. 26.

<sup>1031</sup> « Chacun peut d'ailleurs surprendre sur lui-même des moments où ce qui était jusque-là naturel devient voulu, où l'inconscience, la négligence, l'insouciance, l'aveuglement, l'ignorance que l'existence implique, deviennent refus de voir, de s'informer, de croire, où l'oubli devient "volonté d'oubli" »; Marcel Conche, « Existence et culpabilité », *op. cit.*, p. 65. C'est cette volonté d'oubli qui explique que Clamence parle en termes de réminiscences.

Jean-Baptiste Clamence manque alors sciemment à l'honnêteté et à l'honneur<sup>1032</sup>. Lui qui a d'abord été « innocen[t] sans le savoir<sup>1033</sup> », puis « coupabl[e] sans le vouloir », consacre pour finir sa culpabilité avec son « savoir ».

Pour assurer la puissance de l'impuissance, le juge-pénitent ment, mais cette fois à escient. S'il ne l'a pas d'abord su, bien qu'il se soit également arrangé pour ne pas le savoir, il ne le sait désormais que trop bien : il sait son impuissance aussi fausse et fautive que son ancienne puissance. Il a beau « condamner la porte du petit univers bien clos dont [il est] le roi, le pape et le juge » (p. 756), s'inquiétant « de [sa] présence d'esprit », il n'empêche nullement l'inquiétude de se présenter à son esprit; il a beau avoir placé la justice sous clé, en garde à vue, celle-ci poursuit pourtant son œuvre en toute liberté, ne pouvant être assignée à aucune résidence forcée, même si surveillée. Clamence ne parvient pas à mater son ennemi, que l'on pourrait désigner du nom d'esprit de justice et de vérité<sup>1034</sup>, puisqu'il se trouve précisément en lui – comme « l'*a priori* moral » qui, selon Jankélévitch, est « toujours là, apparemment endormi, mais à tout instant au bord du réveil<sup>1035</sup> ». Et chaque fois que cet ennemi s'éveille, qu'il fait entendre ses droits, le juge-pénitent se sent mal de faillir à ses devoirs. C'est que « la moralité, toujours selon Jankélévitch, est co-essentielle à la conscience; la conscience est tout entière immergée dans la moralité [...] ». De là suit que Clamence, qui a « rationnellement » réduit la morale à zéro, soit alors livré aux affres de la

---

<sup>1032</sup> Pascal : « Si l'on ne se connaît plein de superbe, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d'injustice, on est bien aveugle »; ou « qui ne hait en soi son amour-propre et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé ». « Et si, en le connaissant, on ne désire d'en être délivré, que peut-on dire d'un homme...? » Car, « qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité? »; « [Pensées mêlées 2] », fr. 491 et 510, *op. cit.*, pp. 343, 353.

<sup>1033</sup> Voir note 271.

<sup>1034</sup> Voir note 1025.

<sup>1035</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, *op. cit.*, p. 8.

mauvaise conscience. Jusqu'au bout, c'est-à-dire quoi qu'il tente et quoi qu'il prétende, il sera en effet hanté par ses arrière-pensées, en proie à des scrupules, rationnels et moraux, qui ne cessent de lui rappeler qu'il a tort et qu'il est dans le tort.

Ce sont ces scrupules qui expliquent la lente dégradation de son état au fil de sa confession. Les accès de fatigue, de fièvre, d'oppression<sup>1036</sup>, dont il dit avoir l'habitude, ne sont effectivement pas dus, ainsi qu'il veut le (faire) croire, au paludisme qu'il a « contracté du temps qu'[il] étai[t] pape » (p. 751). Ce sont plutôt les tributs dont se paie toute papauté; ce sont les revers d'une volonté consciente de puissance. Car, là où sa première puissance reposait en partie sur un non-savoir, la seconde repose exclusivement sur son savoir : Clamence, s'il a d'abord vécu sur le dos de la raison et de la morale, ou sur les ailes de sa suffisance, a ensuite choisi de vivre en leur tournant le dos, en se complaisant dans des insuffisances dont il veut qu'elles fondent la trempe de l'être, et donc la trame de son existence. Or, cette suffisance de l'insuffisance ne suffit pas, encore une fois, à faire taire sa conscience. Son malaise physique est ainsi le symptôme d'un mal-être causé par la conscience d'une Vérité mensongère en raison et en morale. « La morale, écrit encore Jankélévitch, a toujours le dernier mot : traquée, persécutée par l'immoralisme, mais non pas nihilisée, elle

---

<sup>1036</sup> Après avoir relaté l'épisode du rire, Clamence, jusque-là en pleine possession de ses moyens, commence à perdre de l'assurance : « je ne me sens pas en forme. J'ai même du mal à tourner mes phrases. Je parle moins bien, il me semble, et mon discours est moins sûr. Le temps, sans doute. On respire mal, l'air est si lourd qu'il pèse sur la poitrine » (p. 715). Le lendemain, devant l'incompréhension que suscite, chez son interlocuteur, son éloge du néant rendu visible sur l'île de Marken, il « avou[e] [sa] fatigue » : « Je perds le fil de mes discours, je n'ai plus cette clarté d'esprit à laquelle mes amis se plaisaient à rendre hommage » (p. 730). À la suite de sa description du malconfort : « Non, ce n'est rien, je frissonne un peu dans cette sacrée humidité » (p. 748). Au dernier jour de sa confession, recevant son interlocuteur couché, il doit de nouveau le rassurer : « Ce n'est rien, un peu de fièvre que je soigne au genièvre » (p. 751). Si sa fièvre diminue avec la reprise de son discours (p. 752), si « [ses] pensées [le] soulèvent » (p. 763), il n'en finit pas moins par retomber : « Je me recouche, pardonnez-moi » (p. 764). Mais il n'est pas bien, même « sagement couché » (p. 763), alors « il faut [...] qu'il sorte » (p. 764).

connaît toutes sortes de revanches et d'alibis [...] <sup>1037</sup>. » À confession mensongère <sup>1038</sup>, autrement dit, soulagement précaire. La paix que Jean-Baptiste Clamence s'est aménagée est une paix empoisonnée. Lui qui, s'étant autrefois cru au-dessus des lois du fait de son innocence/puissance, annonce maintenant la loi de l'impuissance pour s'épargner les prescriptions dont il a pris conscience, fait tous les jours l'expérience qu'il est des lois auxquelles, même si l'on n'y souscrit pas, on ne se soustrait pas – ou alors pas impunément. Sa mauvaise conscience constitue en ce sens « une punition suffisante ».

Dans une note de 1953, que la critique camusienne <sup>1039</sup> a pu envisager comme « une préfiguration de *La Chute* <sup>1040</sup> », Camus laisse entendre que cette punition ne suffit pas : « *Le Pilon*. “Il faut le blâmer. Il faut blâmer sa vilaine manière de paraître honnête et de ne l'être pas” <sup>1041</sup>. » Et le blâme traversera en effet l'œuvre à venir. Mais ce ne sera pas le seul fil narratif <sup>1042</sup>. La trame est également

---

<sup>1037</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, op. cit., p. 34.

<sup>1038</sup> Clamence se montre alors fidèle aux codes tacites qu'il dit être ceux de la confession, « les auteurs de confession écriv[a]nt surtout pour ne pas se confesser, pour ne rien dire de ce qu'ils savent. Quand ils prétendent passer aux aveux, c'est le moment de se méfier, on va maquiller le cadavre. Croyez-moi, je suis orfèvre » (p. 752).

<sup>1039</sup> Notamment Jacqueline Lévi-Valensi : « Cette brève notation rassemble, une fois encore, les thèmes du mensonge et de l'accusation, en y ajoutant l'incapacité d'aimer, qui sera douloureusement ressentie par Clamence; l'emploi de la première personne est indiqué comme une certitude; “Le pilori” semble donc marquer un moment décisif, tant pour le sujet que pour la forme d'expression, dans l'élaboration de la “confession calculée” du juge-pénitent »; *La chute d'Albert Camus*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>1040</sup> Gilles Philippe, « Notice » de *La chute*, op. cit., p. 1355, note de bas de page.

<sup>1041</sup> « À la première personne », précise la note; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1178.

<sup>1042</sup> Bien que ce soit généralement par celui-là que l'œuvre a d'abord été reçue. Ceux qui, à chaud, se sont prononcés en faveur du récit le ramènent généralement à une sorte de catéchèse à l'usage des non-pratiquants : faisant de la confession clamencienne une révélation des motivations sourdes de l'humain, ils en exhument une leçon de morale par la voie détournée d'un consentement à l'immoralité individualiste. L'« utilité morale » qu'y trouve René Ménard (*Critique*, juillet 1956, n° 110) est ainsi entérinée par Robert Kanters : « [...] dans cet admirable récit, un moraliste confesse l'homme, et vous vous y confesserez aussi » (*L'Express*, 1<sup>er</sup> juin 1956). Cette lecture, si elle n'est pas fausse, a l'inconvénient de pousser Camus dans le retranchement qu'il entendait pour sa part éviter, soit celui du péché et de la culpabilité qui en découle. Que Camus y poursuive, comme a raison de l'affirmer Gaëtan Picon, sa « rigoureuse méditation morale » (*Le Mercure de France*, août 1956) ne fait pas pour autant de *La chute* un plaidoyer en faveur de cette « loi morale » (Sartre, « Réponse à Albert Camus », op. cit., p. 334) à laquelle on a souvent voulu annexer l'écrivain, notamment depuis *La peste* et sa notion de sainteté mal lue et ensuite dévolue à Camus. Même myopie chez les détracteurs de *La chute*. La figure d'autorité morale que dessinent en creux les admirateurs du livre est directement invoquée par ceux qui le rejettent catégoriquement, parce que porteuse d'un verdict erroné : « nouveau Monsieur de

tissée, avons-nous dit, d'un certain amour, amour du fait d'une parenté, même si éloignée, mais aussi fait de pitié – l'adjonction de la compassion à la critique ayant sans doute compté dans la substitution finale du « nous » au « ils » initial<sup>1043</sup>. Entre le projet et sa réalisation, Camus a-t-il médité ces deux mots ajoutés à ladite note de 1953, qui pourraient à terme suffire à punir le juge-pénitent : « incapable d'aimer<sup>1044</sup> »? Car, de son propre aveu, « le plus grand malheur n'est pas de ne pas être aimé, mais de ne pas aimer<sup>1045</sup> ». Et ce malheur sera bien celui de Jean-Baptiste Clamence, « l'incapacité d'aimer » étant, comme l'écrivait Jacqueline Lévi-Valensi, « douloureusement ressentie par [lui]<sup>1046</sup> ». « [...] Clamence, confirme Gilles Philippe, est d'abord et avant tout un homme qui souffre et c'est sur ce point, précisément, que Camus [a] voulu insister dans le “Prière d'insérer” de l'édition originale : “Une seule vérité en tout cas, dans ce jeu de glaces

---

Port-Royal », selon Philippe Sénart, Camus suggérerait que « le péché originel de l'homme [...] est son humanité » (*Arts*, 20 juin 1956). Généralisant à l'échelle humaine une dégradation toute particulière, ainsi que le lui reproche Émile Henriot, *La chute* souffrirait d'une « erreur d'éclairage » (*Le Monde*, 30 mai 1956). Si la moitié des commentaires positive la reconnaissance de la culpabilité, l'autre moitié la refuse donc en bloc, se déclarant innocente de « toutes ces saletés » (*loc. cit.*) que Camus, par l'entremise de son personnage, voudrait imputer au genre humain. Désapprouvant le ton sarcastique avec lequel est traité un « sujet [qui] ne prêtait pas à rire » (*loc. cit.*), ces perspectives oublient de lire entre les lignes; s'en tenant au premier degré, comme s'il s'agissait, non pas d'un récit en forme de confession, mais d'une confession récitée pour le compte immédiat du lecteur, elles enferment le texte dans une signification littérale qui confère à Clamence un sérieux contre lequel il met pourtant en garde – « Ne vous y fiez pas » étant, rappelons-le, sa devise idiosyncrasique. Mais l'on s'y fie malgré ses nombreux avertissements, et l'on tombe alors dans le piège qu'il tend : non seulement croit-on le pénitent sur parole, qui présente sa culpabilité comme un fait inéluctable, mais on consent à la parole du juge, qui infère d'un cas particulier la vérité sur la nature humaine. Tous pécheurs encore une fois, mais ici sans possibilité de rachat, la signification univoque à laquelle ces lectures pessimistes aboutissent, souvent à leur corps défendant, étant celle d'une déroute fatale. Dans cette optique, Camus n'est plus l'apôtre de la dernière chance, mais bien le prédicateur d'une perdition sans fin. Mais, qu'elles y voient la marque d'une faillite irrécupérable ou, au contraire, le signe d'une possible résurrection, ces interprétations font toutes de l'impasse morale de Clamence le mot d'ordre du récit, éludant les questions de la souffrance et de l'amour.

<sup>1043</sup> Lors des « derniers ajustements que Camus portera sur les états dactylographiés de *La Chute* », « il modifia en effet le sujet de nombreux verbes, substituant systématiquement le *nous* au *ils* »; Gilles Philippe, « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1358.

<sup>1044</sup> Un drôle de hasard veut que cette note soit précédée d'une citation de Nietzsche : « “Ils parlent tous de moi... Mais nul ne *pense* à moi” »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1178. Comme si Camus avait entre-temps pensé à son personnage, comme s'il l'avait pensé dans toute sa complexité.

<sup>1045</sup> Note de 1952, *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1136. Ce qui, la même année, se donne ainsi à lire dans « Retour à Tipasa » : « [...] il y a seulement de la malchance à n'être pas aimé : il y a du malheur à ne point aimer. Nous tous, aujourd'hui, mourons de ce malheur »; *op. cit.*, p. 612.

<sup>1046</sup> Voir note 1039.

étudié : la douleur, et ce qu'elle promet"<sup>1047</sup>. » « Mais, ajoute Gilles Philippe, il faut aller plus loin : pour emblématiser les hommes de son temps, pour allégoriser leur folie, Camus a voulu représenter si ce n'est un psychopathe, du moins un homme atteint d'une maladie de l'âme : la vanité. » Or, entre ces deux aspects de sa personne, souffrance et vanité, il y a selon nous complémentarité : ce qui fait souffrir Clamence, c'est sa vanité. Car cette vanité l'empêche précisément d'aimer.

Si nous avons voulu que l'ancien avocat ait un jour été capable d'aimer la vie, nous avons vu qu'il a vite été coupable de n'aimer que sa vie à lui. Culpabilité dont il se déculpabilise en affirmant que « l'homme est ainsi, cher monsieur, il a deux faces : il ne peut pas aimer sans s'aimer » (p. 711). Ce qui signifie, non pas qu'on ne peut aimer autrui qu'à condition de s'aimer soi, mais qu'on s'aime soi à travers autrui. Les deux faces de l'être se résument ainsi à une seule : celle de son amour-propre. Cette réduction de soi à soi, la première moitié de son existence l'a amplement exemplifiée : ce qu'il aimait chez les autres, ce n'était jamais eux-mêmes, mais toujours lui-même. Autant dire qu'il n'a aimé personne d'autre que lui. Mais Clamence s'aimait-il alors vraiment? Nous avons plutôt dit qu'il aimait essentiellement sa puissance, qu'il s'aimait puissant. Aussi se déteste-t-il quand cette puissance décline – car si l'avocat souffre de son imposture, il souffre également de la désinvestiture de sa puissance. S'il s'identifie alors à un moins-que-rien, c'est aussi qu'il a l'impression de n'être plus rien sans elle. Être puissant, ou ne pas être : tel sera jusqu'au bout son dilemme. Pour « être » et s'aimer de nouveau, il lui faut donc une nouvelle puissance. De sa première chute, il ne tire ainsi aucune leçon; de la défaite de sa puissance, il ne conclut pas à la faillite de toute puissance, du fait de ses failles logiques et de ses défaillances morales, mais

---

<sup>1047</sup> Gilles Philippe, « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1365. Pour le « Prière d'insérer », voir les « Appendices de *La Chute* », *op. cit.*, p. 771.

simplement que celle-ci était faillible, contrairement à l'infailibilité de l'impuissance qui assure sa « renaissance » – comme pour le Renégat, le détronement d'une puissance est aussitôt suivi chez lui par le couronnement d'une autre : le roi est mort, vive le roi!

Mais Clamence le vaniteux ne voit pas qu'il s'enferme alors dans un cercle vicieux. S'il lui est en effet impossible de s'aimer sans la puissance, la puissance en retour le rend incapable d'amour. Incapable d'amour envers les autres, dont il profitait hier en toute bonne conscience, et à qui il ment aujourd'hui en toute mauvaise foi : voulant absolument régner, il se prive de tout lien d'amitié. Mais incapable aussi de s'aimer lui. Car, de ce mensonge, il n'est pas dupe : si l'ancien avocat s'est trompé sur lui-même, s'il s'est laissé abuser par sa fausseté, le juge-pénitent, en abusant délibérément de la vérité de la duplicité, trompe peut-être autrui, mais certainement pas lui; de sa « Vérité », en d'autres termes, il n'est pas convaincu – d'où son « complexe du verrou » (p. 755) : il a mis sa certitude sous clé, n'étant « sûr de rien » (p. 756). Au lieu de prendre fin, son imposture dure, cette fois-ci de concert avec lui.

Or, à un premier mépris de soi, celui de se découvrir coupable et exécration après s'être cru innocent et excellent, succède alors un second mépris, pire en raison de la conscience qu'il suppose : Clamence se méprise de savoir que son impuissance, qui n'a rien d'une vérité, est de surcroît le fait de la lâcheté. Mais, parce qu'il « continue de [s]'aimer » (p. 731), c'est-à-dire de convoiter la victoire, il préfère « plier » sous une fausse et fautive vérité plutôt que de « rompre » avec son mensonge. Pourtant, ce « singulier mélange d'amour et de haine de soi<sup>1048</sup> », en même temps qu'il

---

<sup>1048</sup> Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d'Albert Camus, op. cit.*, p. 152.

le livre « à la mauvaise conscience », le « priv[e] de tout espoir et de toute rédemption ». S'« il ne lui appart[ient] pas d'entrer dans la terre promise du pardon à soi-même et de la lumière de l'innocence », comme l'écrit encore Jacqueline Lévi-Valensi, c'est qu'il n'appartient qu'à cette part de lui-même dont il déduit sa supériorité (du savoir) alors qu'elle le réduit à l'infériorité (de son être) : Jean-Baptiste Clamence, du fait de son amour-propre, s'enfonce dans la saleté de son enfer-propre. De ce sous-sol de lui-même, il aurait pu réchapper par le contraire de la vanité qu'est l'humilité, c'est-à-dire en admettant ses torts. L'innocence lui aurait alors été permise. Mais l'emploi du conditionnel passé est ici de mise puisque, de ce détour par l'humilité qui est la condition du retour à l'innocence, Clamence se passe précisément en visant toujours la puissance.

### **Méprise, déprise, reprise**

Le juge-pénitent, en effet, n'admettra rien. De ses agissements, anciens et présents, il ne se repent aucunement, affectant seulement pénitence pour plaider aussitôt l'impuissance. Dans cette perspective, non seulement « il est », mais « il sera toujours trop tard » – et « heureusement! » (p. 765). Clamence pré-voit le futur, car il a sciemment décidé de ne pas recommencer, de ne pas, comme il le dit, « s'exécuter<sup>1049</sup> ». Et il s'en réjouit parce qu'il s'épargne ainsi les difficultés à venir, tout en s'exemptant des difficultés passées. Pourtant, sa solution, il le sait, « n'est pas l'idéal » (p. 764) : c'est elle qui l'enferme à jamais en lui-même, qui le condamne à ressasser indéfiniment ses peines, qui lui interdit d'être autre chose qu'un coupable « en puissance ». Clamence souffre en somme de son impuissance.

---

<sup>1049</sup> « Une seconde fois, hein, quelle imprudence! Supposez, cher maître, qu'on nous prenne au mot? Il faudrait s'exécuter. Brr...! l'eau est si froide! » (p. 765).



« Mais quand on n'aime pas sa vie, quand on sait qu'il faut en changer, on n'a pas le choix, n'est-ce pas? Que faire pour être un autre? Impossible. Il faudrait n'être plus personne, s'oublier pour quelqu'un, une fois, au moins. Mais comment? » En s'exécutant précisément, c'est-à-dire ici en éliminant ce « Moi » qui règne absolument en soi<sup>1050</sup>. Car si Clamence, pour finir, n'aime pas sa vie, c'est d'avoir fini par n'aimer qu'elle; s'il ne s'aime pas, c'est à force d'un amour exclusivement tourné vers lui. Pour pouvoir de nouveau aimer la vie, et s'aimer lui, il faudrait donc qu'il apprenne à se déprendre de lui, à se déprendre de ce qui chez lui a causé la méprise, à savoir l'amour-propre ou la volonté de puissance. Or, seul un certain amour, intransigeant et non pas complaisant, peut accomplir<sup>1051</sup> cette tâche difficile parce que douloureuse : sans une certaine humiliation, pas d'humilité possible<sup>1052</sup>. Mais Clamence, on le sait, fait tout pour couper court aux difficultés – pour « couper au jugement » (p. 738) – en raison de la souffrance qu'elles créent. Tant et aussi longtemps qu'il refuse la souffrance, il sera donc incapable de cette sorte d'amour, exigence de vérité qui permet ensuite de se pardonner. À l'opposé de l'humilité, ou opposée à l'humilité, son existence sera humiliée, c'est-à-dire sans dignité.

---

<sup>1050</sup> C'est cette volonté qui présidera à l'écriture du *Premier homme*, d'après cette note déjà citée en partie et reprise ici dans son intégralité : « Se libérer de tout souci d'art et de forme. Retrouver le contact direct, sans intermédiaire, donc l'innocence. Oublier l'art ici, *c'est s'oublier*. Renoncer à soi non par la vertu. Au contraire, accepter son enfer. Celui qui veut être meilleur se préfère, celui qui veut jouir se préfère. Seul celui-là renonce à ce qu'il est, à son moi, qui accepte *ce qui vient* avec les conséquences. Celui-là est alors en prise directe. Retrouver la grandeur des Grecs ou des grands Russes par cette innocence 2<sup>e</sup> degré. Ne pas craindre. Ne rien craindre... Mais qui me viendra en aide! »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, pp. 932-933.

<sup>1051</sup> Camus, 1950 : « Non pas la morale » – car, écrira ce dernier dans « Retour à Tipasa » (*op. cit.*, p. 614), « nous vivons pour quelque chose qui va plus loin que la morale » –, « mais l'accomplissement. Et il n'y a pas d'autre accomplissement que celui de l'amour, c'est-à-dire du renoncement à soi-même et de la mort au monde. Aller jusqu'au bout. *Disparaître*. Se dissoudre dans l'amour. Ce sera la force de l'amour qui créera alors et non plus moi. S'abîmer. Se démembrer. S'anéantir dans l'accomplissement et la passion de la vérité »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1080.

<sup>1052</sup> Camus citant Simone Weil : « "on n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement : sans avoir séjourné longtemps dans un état de totale et extrême humiliation" »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1100. « Pour se déprendre de soi-même, écrit Vladimir Jankélévitch, il faut une absence totale de complaisance, une modestie particulièrement exigeante, et la résolution inébranlable d'aller, le cas échéant, jusqu'au sacrilège »; *L'ironie, op. cit.*, p. 25.

C'est cette incapacité d'aimer qui empêche le personnage de *La chute* d'accéder au troisième cycle de l'œuvre camusienne, dont l'inauguration reviendra à Jacques Cormery, « nouvel Adam<sup>1053</sup> », écrit Jacqueline Lévi-Valensi, que Camus « a doté de la générosité, de l'innocence, de la pureté de cœur et d'esprit [...] ». « Le héros du *Premier homme*, poursuit cette dernière, est, à l'évidence, l'opposé de Clamence. » Pourtant, tout ne les oppose pas. Ils sont en effet liés par un parcours de vie semblable, semblable aussi à celui de leur créateur<sup>1054</sup> : partis d'une certaine ivresse de vivre, ils ont tous trois fini par vivre ivres, ivres d'être. Le roman à venir, comme l'a été avant lui le récit, serait ainsi « l'histoire d'un monstre<sup>1055</sup> ». Monstre, parce que « homme de la démesure<sup>1056</sup> ». Et de cette démesure, il a lui aussi été « puni<sup>1057</sup> » par sa conscience. Mais, conclut la note, « ensuite il sait » : Cormery/Camus sait qu'il a erré à force de se considérer, de se vouloir considéré, et qu'il a ainsi manqué à la vérité de l'amour<sup>1058</sup>. Et de le savoir le pousse alors à se relever, poussant en

---

<sup>1053</sup> Jacqueline Lévi-Valensi, *La chute d'Albert Camus*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>1054</sup> Jean-Baptiste Clamence et Jacques Cormery offrent ainsi tous deux, toujours selon Jacqueline Lévi-Valensi, un « portrait-miroir » de leur auteur; *ibid.*, pp. 151-152.

<sup>1055</sup> « Je vais raconter l'histoire d'un monstre ». Soit celle d'un mauvais fils : « Je veux écrire l'histoire d'un couple lié par un même sang et toutes les différences. Elle semblable à ce que la terre porte de meilleur, et lui tranquillement monstrueux. Lui jeté dans toutes les folies de notre histoire; elle traversant la même histoire comme si elle était celle de tous les temps. Elle silencieuse la plupart du temps et disposant à peine de quelques mots pour s'exprimer; lui parlant sans cesse et incapable de trouver à travers des milliers de mots ce qu'elle pouvait dire à travers un seul de ses silences... La mère et le fils. » « Non, je ne suis pas un bon fils : un bon fils est celui qui reste. Moi j'ai couru le monde, je l'ai trompée avec les vanités, la gloire, cent femmes »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, pp. 933, 938, 943.

<sup>1056</sup> *Ibid.*, p. 943. Comme l'Europe qu'évoque « L'exil d'Hélène », Cormery/Camus a été « fi[ls] de la démesure ». Mais, fils ingrat, il ne sera pas, lui, « fils renéga[t] »; « L'exil d'Hélène », *op. cit.*, pp. 597-598. D'abord parce qu'il confesse son infidélité : « Infirme aussi, complice et bruyant, n'ai-je pas crié parmi les pierres? [...] J'ai oublié, en vérité : actif et sourd [...] ». Ensuite parce qu'il s'efforce de revenir à la mesure, soit de « ne rien éluder et [de] garder exacte une double mémoire »; « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 614.

<sup>1057</sup> « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 943. Puni puisque, écrit encore Camus dans « L'exil d'Hélène », « Némésis veille, déesse de la mesure, non de la vengeance ». Et « tous ceux qui dépassent la limite sont, par elle, impitoyablement châtiés ». Plus loin : « [...] les Grecs n'ont jamais dit que la limite ne pouvait être franchie. Ils ont dit qu'elle existait et que celui-là était frappé sans merci qui osait la dépasser »; « L'exil d'Hélène », *op. cit.*, pp. 597, 600.

<sup>1058</sup> Vérité que lui rappelle l'humilité d'une mère – et, par extension, d'une « race », celle des humiliés : « Maman. La vérité est que, malgré tout mon amour, je n'avais pas pu vivre au niveau de cette patience aveugle, sans phrases, sans projets. Je n'avais pu vivre de sa vie ignorante. Et j'avais couru le monde, édifié, créé, brûlé les êtres – Mes jours avaient été remplis à déborder – mais rien ne m'avait rempli le cœur comme... »; « Maman. Ce qui dure dans l'histoire des hommes. Ce qu'elle est, la mère chinoise l'est, la mère du Moyen Âge, celle d'hier, celle de demain. Elle vit de

quelque sorte à la lumière de cette vérité – « soleil inépuisable<sup>1059</sup> » qui, bien que souvent « enfoui », rayonne « dans notre dos ». L'honneur succède ainsi à l'honnêteté.

Or, c'est bien là ce qui sépare les deux personnages : là où Cormery/Camus reconnaît sa faute, Clamence la refuse. Il refuse de savoir au profit de son « savoir ». C'est qu'il espère que cette « idol[e] de boue<sup>1060</sup> » lui masquera la lumière crue qui l'a fait se voir dans toute sa nudité, c'est-à-dire sa nullité. Clamence a certes raison de dire que « le goût de la vérité à tout prix », en ce qu'il « n'épargne rien et à quoi rien ne résiste », est « un vice, un confort parfois, ou un égoïsme<sup>1061</sup> » (p. 734). Mais il a tort d'en faire une raison pour s'épargner<sup>1062</sup>. C'est que le prix de la vérité lui a paru à son tour trop élevé, qui était sa souffrance<sup>1063</sup> : « forc[é] de revenir sur [lui-même] », il est

---

quoi tout le monde a pu vivre – et de rien de plus. C'est nous c'est moi qui sommes ce qui passe et périt, le superflu, les modes de pensée, les passions historiques, l'élan qui meurt. Elle, elle attend, souffre et sourit depuis des siècles. Il pensait à elle il y a vingt ans quand elle lui paraissait figée à jamais dans son rôle de mère. Elle avait alors exactement l'âge qu'il avait, lui. Elle avait donc le même pouvoir avide de vivre la même jeunesse. Et il lui avait fallu arriver jusqu'à cet âge, parcourir vingt ans de vie pour pouvoir enfin comprendre ce qu'elle était alors – et qu'elle n'était plus ». Vérité retrouvée, puis de nouveau perdue, mais pas complètement : « Il savait qu'il allait repartir, se tromper à nouveau, oublier ce qu'il savait. Mais ce qu'il savait justement, c'est que la vérité de sa vie était là dans cette pièce... Il fuirait sans doute cette vérité. Qui peut vivre avec sa vérité? Mais il suffit de savoir qu'elle est là, il suffit de la connaître enfin, et qu'elle nourrisse en soi une faim secrète et silencieuse – face à la mort »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, pp. 936, 957, 936.

<sup>1059</sup> « Au centre de notre œuvre, fût-elle noire, rayonne un soleil inépuisable, le même qui crie aujourd'hui à travers la plaine et les collines. [...] Nous avons appris, loin de Paris, qu'une lumière est dans notre dos, qu'il nous faut nous retourner en rejetant nos liens pour la regarder en face, et que notre tâche avant de mourir est de chercher, à travers tous les mots, à la nommer. Chaque artiste, sans doute, est à la recherche de sa vérité. S'il est grand, chaque œuvre l'en approche ou, du moins, gravite encore plus près de ce centre, soleil enfoui, où tout doit venir brûler un jour »; « L'énigme », *op. cit.*, pp. 606-607.

<sup>1060</sup> Voir note 683.

<sup>1061</sup> Et il traduit alors un Camus qui, avec le temps, a nuancé sa « passion de la vérité ». « La vérité n'est pas une vertu, mais une passion. De là qu'elle ne soit jamais charitable », écrivait-il en 1951; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1108. Plus tard : « On ne peut vivre avec la vérité – en "sachant". Celui qui le fait se sépare des autres hommes, il ne peut plus rien partager de leur illusion. Il est un monstre – et c'est ce que je suis »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 925.

<sup>1062</sup> Il agit alors comme il conseille à son interlocuteur de le faire : il « prom[et] d'être vrai et men[t] le mieux possible » (p. 734).

<sup>1063</sup> Souffrance que Cormery/Camus a évidemment connue et contre laquelle il a également regimbé : « Il savait désormais la vérité sur lui [...]. Mais il ne pouvait l'accepter. Il se tordait sous elle, brûlé au rouge »; « Où a-t-on pris que la souffrance ennoblit l'homme. Je l'ai toujours vue ravalier l'homme à la bête. Le voici non clairvoyant, privé de tout moyen, sans expression du cœur – Il est seul, malade à vomir, avec au creux du corps cette chose qui le gêne en tout temps. La noblesse on la lui prête du dehors. Parce qu'on définit cette souffrance, parce qu'on lui donne un nom.

« dev[enu] fo[u] de douleur » (p. 717). Mais il ne deviendra pas, pour sa part, « modest[e] ». Car, contrairement à Cormery/Camus, il n'est pas « all[é] jusqu'au bout<sup>1064</sup> » de sa souffrance; il ne s'est pas « m[is] en règle avec la nuit<sup>1065</sup> », non plus celle des ravages de l'Histoire, mais bien celle des ravages de son histoire à lui; il n'a pas « accept[é] son enfer<sup>1066</sup> », celui d'avoir été petit de s'être voulu grand<sup>1067</sup>. « S'abîmer<sup>1068</sup> », comme l'écrivait Camus, c'est-à-dire : plonger dans son propre abîme, baigner dans les eaux amères de sa misère, toucher le fond de son être; puis, remonter à la surface en mettant de côté son amour des cimes, en laissant son petit « Moi » au fond de l'abîme.

---

Mais en vérité c'est parce qu'elle n'a pas de nom qu'elle est torturante »; « Qu'est-ce que la souffrance? C'est l'espoir à jamais [*un mot illisible*] c'est l'espoir sans espoir. Une folie du cœur – la certitude d'avoir tort. Une attente sans répit et sans cause – Alors jamais, plus jamais, cela ne reviendra? »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, pp. 960, 989, 990. Dans les *Carnets*, 1949 : « Ces moments où l'on s'abandonne à la souffrance comme on le fait à la douleur physique : étendu, immobile, sans volonté ni avenir, écoutant seulement les longs élancements du mal »; « Surmonter? Mais la souffrance est cela justement, ce à quoi on n'est jamais supérieur »; « Les nuits de souffrance laissent une gueule de bois – comme les autres »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1065.

<sup>1064</sup> « Souffrance. Plus bas encore plus bas. Puis aller plus bas. Oui cela est possible et m'y voilà »; « Consentir que la souffrance vous porte. Consentir à aller jusqu'au bout. Mais n'y pas rester »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 990.

<sup>1065</sup> Nuit qui, dans un sens comme dans l'autre, fait que « la beauté du jour n'était qu'un souvenir »; « Retour à Tipasa », *op. cit.*, p. 609. Citant ce mot de Rieux : « Je suis dans la nuit, et j'essaye d'y voir clair » (*La peste, op. cit.*, p. 120), Jeanyves Guérin le dit « emblématique de la modestie camusienne »; Jeanyves Guérin, *Albert Camus. Littérature et politique, op. cit.*, p. 162.

<sup>1066</sup> Voir note 1050.

<sup>1067</sup> En 1949, Camus consigne dans ses *Carnets* ce mot de Stendhal (*De l'amour*) : « “J'étais petit avant d'aimer, précisément parce que j'étais tenté quelquefois de me trouver grand” ». Il ne renonce pas pour autant à la grandeur : « La grandeur, écrit-il plus loin, c'est d'essayer d'être grand. Il n'en est point d'autre. » Mais la grandeur qu'il cherche en est une qui désormais le dépasse : « Ce que j'ai à dire est plus important que ce que je suis. S'effacer – et effacer »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, pp. 1059, 1064, 1095. Dans ses notes au *Premier homme*, il prête à Jacques Cormery ce résumé : « “J'ai commencé à croire à mon innocence. J'étais tzar. Je régnais sur tout et tous, à ma disposition (etc.). Puis j'ai appris que je n'avais pas assez de cœur pour aimer vraiment et j'ai cru que j'allais mourir de mépris pour moi-même. Puis j'ai admis que les autres non plus n'aimaient pas vraiment et qu'il fallait seulement accepter d'être comme à peu près tout le monde. Puis j'ai décidé que non et que je devais me reprocher à moi seul de n'être pas assez grand et désespérer à mon aise en attendant que l'occasion me soit donnée de le devenir. Autrement dit, j'attends le moment d'être tzar et de n'en pas jouir” »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 925. Jean-Baptiste Clamence se contentera quant à lui de ce que « nous ne sommes qu'à peu près en toutes choses » (p. 700).

<sup>1068</sup> Voir note 1051.

Car « il faut sortir de là – à tout prix<sup>1069</sup> ». À tout prix, parce que cette plongée en soi peut entraîner la noyade – et Clamence est effectivement un « homme qui se noie<sup>1070</sup> ». Il faut donc dépasser cet anéantissement de soi, comme il avait fallu « dépasser [le] nihilisme<sup>1071</sup> » – « et non point d'ailleurs par vertu, ni par une rare élévation de l'âme, mais par fidélité instinctive à une lumière [...] où, depuis des millénaires, les hommes ont appris à saluer la vie jusque dans la souffrance ». Soit par amour. Par amour de la vie, à la fois belle et cruelle; par amour de ceux et celles qui ont montré leur grandeur en vivant à sa hauteur<sup>1072</sup>; par amour de soi aussi, qui force à revenir de cette chute en soi – car s'installer dans ses profondeurs suppose pour finir une complaisance à son malheur. Mais cet amour a alors son prix, qui est celui de la reconnaissance et d'une perte et d'une dette : perte d'une certaine dignité et dette à l'égard de ceux qui ont su la conserver<sup>1073</sup>. Avant de remonter, Cormery/Camus s'est ainsi agenouillé au plus profond de lui-même pour demander pardon aux êtres qu'il a trompés et à la vie qu'il a trahie en s'obstinant à être<sup>1074</sup>. Et c'est l'intransigeance de cet amour qui permet en retour une certaine indulgence à son égard : c'est d'avoir voulu se devoir la vérité en dépit de la souffrance occasionnée qu'il peut recommencer.

---

<sup>1069</sup> « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 990. « Assez de culpabilité – de repentir »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1089.

<sup>1070</sup> Gilles Philippe, « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, p. 1359.

<sup>1071</sup> « L'énigme », *op. cit.*, p. 606.

<sup>1072</sup> « [...] Les Muets. Ils étaient et ils sont plus grands que moi »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 930. « Près d'eux ce n'est pas la pauvreté, ni le dénuement, ni l'humiliation que j'ai sentis. Pourquoi ne pas le dire : j'ai senti et je sens encore ma noblesse. Devant ma mère, je sens que je suis d'une race noble : celle qui n'envie rien »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1091.

<sup>1073</sup> 1948 : « La chance de ma vie, c'est que je n'ai rencontré, aimé (et déçu) que des êtres exceptionnels. J'ai connu la vertu, la dignité, le naturel, la noblesse, chez *les autres*. Admirable spectacle – et douloureux »; *Carnets 1935-1948*, *op. cit.*, p. 1117. 1951 : « Aux quelques hommes qui m'ont permis d'admirer, j'ai une dette de reconnaissance, la plus élevée de ma vie »; *Carnets 1949-1959*, *op. cit.*, p. 1128.

<sup>1074</sup> « Il avait été le roi de la vie, couronné de dons, éclatant de désirs, de force, de joie et c'était de tout cela qu'il venait lui demander pardon à elle qui avait été l'esclave soumise des jours et de la vie, qui ne savait rien, n'avait rien désiré ni osé désirer et qui pourtant avait gardé intacte une vérité qu'il avait perdue et qui seule justifiait que l'on vive. [...] Ô mère, ô tendre, enfant chérie, plus grande que mon temps, plus grande que l'histoire qui te soumettait à elle, plus vraie que tout ce que j'ai aimé en ce monde, ô mère pardonne ton fils d'avoir fui la vérité de ta nuit »; « Appendices du *Premier homme* », *op. cit.*, p. 920.

Or, Clamence n'a rien à se faire pardonner. Il n'a rien perdu, puisque le manque (d'honneur au profit des honneurs) constitue le fond de l'être; quant aux autres, il ne leur doit rien non plus, excepté la vérité de leur culpabilité. Mais ce qu'il gagne alors, si ce n'est le déshonneur<sup>1075</sup>, c'est du moins l'indignité. Si l'honneur n'a pas chez lui été « régénéré » par la douleur, c'est qu'il n'a pas eu le cœur de la supporter : il n'a pas pu se voir en vérité. De cette vérité, l'ancien avocat s'est approché, mais il l'a aussitôt fait bifurquer vers un mensonge, visant, par l'acquisition de ce faux savoir, le soulagement des acquis de sa conscience. Si, de sa descente en lui-même, il ne lui est pas donné de remonter, c'est qu'il s'est abandonné à l'impuissance. À l'instar de son époque, Clamence a autrement dit « oublié [sa] virilité<sup>1076</sup> » : il a lui aussi, « par une incomparable bassesse d'âme », « préféré la puissance qui singe la grandeur ». Comme il le dit de ses semblables, le juge-pénitent ne « désir[e] pas [se] corriger, ni être amélior[é] : il faudrait d'abord qu'[il] fût jug[é] défaillan[t] » (p. 734) – défaillance qu'il refuse en ce qu'elle assure sa souffrance et altère sa puissance. Il souhaite donc « seulement être plain[t] et encourag[é] dans [sa] voie » : « en somme, [il] voudr[ait], en même temps, ne plus être coupabl[e] et ne pas faire l'effort de [se] purifier<sup>1077</sup> »

---

<sup>1075</sup> « Ne jamais dire d'un homme qu'il est déshonoré. [...] Car s'il n'a pas conscience du déshonneur il ne peut perdre un honneur qu'il n'a jamais eu. Et s'il l'a, la brûlure terrible que cela représente est comme un fer rouge sur une cire. L'être fond, éclate sous le feu d'une douleur insupportable dans laquelle en même temps il est régénéré. Ce feu est celui de l'honneur qui regimbe justement et s'affirme par l'extrémité même de sa douleur. C'est du moins ce que j'ai ressenti le jour, la seconde exactement, où à la suite d'un malentendu, j'ai cru être convaincu d'une action vraiment basse. Ce n'était pas vrai, mais dans cette seule seconde, j'ai appris à comprendre tous les humiliés »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1119.

<sup>1076</sup> « L'exil d'Hélène », *op. cit.*, p. 598.

<sup>1077</sup> « C'est si vrai que nous nous confions rarement à ceux qui sont meilleurs que nous. Nous fuirions plutôt leur société. Le plus souvent, au contraire, nous nous confessions à ceux qui nous ressemblent et qui partagent nos faiblesses » (p. 734). Apprenant, au terme de sa confession, que son interlocuteur exerce « à Paris la belle profession d'avocat », Clamence s'exclame d'ailleurs : « Ah! je m'en doutais, voyez-vous. Cette étrange affection que je sentais pour vous avait donc du sens. [...] Je savais bien que nous étions de la même race. Ne sommes-nous pas tous semblables, parlant sans trêve et à personne, confrontés toujours aux mêmes questions bien que nous connaissions d'avance les réponses? Alors, racontez-moi, je vous prie, ce qui vous est arrivé un soir sur les quais de la Seine et comment vous avez réussi à ne jamais risquer votre vie » (p. 765).

(p. 735). Et il croit y parvenir au moyen de sa solution, qui le soustrait simultanément à la méprise et à la déprise.

Mais il se prive alors de toute reprise – contrairement à Jacques Cormery, son pendant positif en ce qu’il traverse aussi l’exil de la conscience, mais en ce qu’il se remet, lui, sur le chemin de la vie. Que Clamence soit contraint de demeurer au seuil du cycle de l’amour ne découle donc pas d’une différence de fond, mais d’une divergence de force : l’un n’est pas en soi meilleur que l’autre, mais il s’efforce seulement de le devenir. C’est, autrement dit, une question de volonté. Volonté que Clamence savait tendre quand il s’agissait de puissance, mais qui s’est détendue au contact de ses défaillances. Or, là où Cormery/Camus, également confronté à ses failles, a retendu la flèche de sa volonté pour rectifier le tir de son existence, lui l’a finalement relâchée en adhérant à l’impuissance. Ce qu’il dit de l’amitié, d’ailleurs « impuissante » (p. 711), lui sied alors tout à fait : ce qu’il « ne peut pas », « peut-être, après tout, ne le veut-[il] pas assez ». « Peut-être, a-t-il raison d’ajouter, n’aimons-nous pas assez la vie? » Car c’est précisément cet amour de la vie qui exhorte son opposé en existence à vouloir se redresser – et non une aspiration à la vertu qui équivaut encore, pour Camus, à « se préf[érer]<sup>1078</sup> ». Devenir meilleur, en ce sens, signifie moins s’attacher à la hauteur morale que s’arracher à ce qui tire vers le bas. Ou alors : se purifier, ce n’est pas convoiter la pureté, mais plutôt refuser de se complaire dans ses impuretés. Il ne s’agit donc pas tant d’être absolument un autre que de se vouloir autrement que puissant. Et si Cormery/Camus a pu remonter à la surface, c’est qu’il a eu le cœur et de prendre sur lui la vérité sur son être et de se déprendre de ce « lui » qui se consumait à être et consommait les êtres : il a eu la volonté de se reprendre – ce qui ne veut

---

<sup>1078</sup> Voir note 1050.

pas dire repartir depuis zéro, mais seulement apprendre à vivre avec ses maux<sup>1079</sup>. Il a ainsi su renouer avec la grandeur de la vie, c'est-à-dire revenir à cette valeur première, bafouée par son existence, que sont les apparences. Revenu et de l'abîme et des cimes, il a fait retour à l'horizontalité.

Cette horizontalité, telle que nous l'avons présentée, est la voie de l'innocence. Mais il ne s'agit plus de l'innocence premier degré, celle en vertu de laquelle le premier homme se contentait simplement d'exister. Car l'honnêteté lui a entre-temps révélé l'envers de ce contentement. Et l'honneur l'a alors sommé de s'y prendre autrement. L'innocence dont il retourne est donc celle, second degré, de la possibilité de reprise après méprise, soit du retour à une « prise directe<sup>1080</sup> » avec la vie – dont s'est détourné celui qui n'avait d'yeux que pour « Sa » vie. La reprise s'apparente ainsi à une remise en marche. Ce que permet, autrement dit, cette innocence, c'est de revenir au devenir, de se réouvrir à l'à-venir. « Seul celui-là renonce à ce qu'il est, à son moi, précise la même note, qui accepte *ce qui vient* avec les conséquences. » Ce en quoi Clamence, qui a fermé la porte à l'avenir, montre bien qu'il refuse de renoncer à sa puissance. Et tant qu'il ne le fait pas, il se condamne à la souffrance de l'impuissance.

Il avait pourtant cru se débarrasser de cette souffrance avec sa nouvelle puissance : il avait cru que, du fait de la duplicité, il se trouvait déculpabilisé. Ce en quoi il montre alors que, ne voulant pas se reprendre, il continue de se méprendre sur l'innocence. Après s'être longtemps cru innocent par un certain amour de vivre, Clamence s'espère innocenté par la fatalité du mal-vivre. Car l'amour ne

---

<sup>1079</sup> En ce sens, Cormery/Camus est moins re-né de ses cendres qu'il s'est re-levé avec elles.

<sup>1080</sup> Voir note 1050.



lui a pas suffi, c'est-à-dire qu'il ne l'a pas affranchi de la culpabilité – et d'autant moins que cet amour s'est mué chez lui en amour-propre. Si, comme il le prétend, « l'innocence consiste à s'étirer joyeusement » (p. 747), c'est précisément à force de s'étirer de tout son « moi » et en seule joie qu'il s'est éloigné de l'innocence. L'ancien avocat, avons-nous dit, a ainsi fini par confondre innocence et impunité. Et de cette confusion, il a été puni par sa conscience, la fin d'une innocence associée à tort à une vie « en or » ayant marqué le début d'un terrible inconfort. Clamence aurait pu alors comprendre qu'il s'était trompé d'innocence. Or, au lieu de revoir ses positions, il inverse encore une fois les propositions : l'innocence n'ayant pas été le gage de sa pureté, alors l'impureté serait le gage de son innocence. Cette impureté de l'être à laquelle il impute toutes les saletés qu'il s'est trouvées l'ampute effectivement de toute responsabilité. Elle garantit autrement dit son innocence, qui renvoie désormais moins à l'impunité qu'à l'irresponsabilité, mais qui est encore manière de ne pas payer. Si l'innocence, d'abord placée en amont, s'est déplacée en aval de ses actions, il y a toujours méprise sur sa signification : l'innocence n'est plus ce qui porte au-dessus des peines, mais ce qui reporte indéfiniment les peines. D'un pouvoir « innocent », Clamence est passé à un savoir « innocentant », et lui qui avait régné en toute impunité peut ainsi déchoir en toute « déculpabilité ». Le juge-pénitent, en d'autres termes, ne veut pas se purifier, mais être blanchi, lavé de ses péchés<sup>1081</sup>. L'innocence, chez lui, est ce qui doit innocenter.

---

<sup>1081</sup> Pour cet impénitent, « la seule utilité de Dieu » aurait été de garantir cette sorte d'innocence, la religion étant à ses yeux « une grande entreprise de blanchissage, ce qu'elle a été d'ailleurs, mais brièvement, pendant trois ans tout juste, et elle ne s'appelait pas religion » (p. 748). « Après tout, c'était un coup de génie de nous dire : “Vous n'êtes pas reluisants, bon, c'est un fait. Eh bien, on ne va pas faire le détail! On va liquider ça d'un coup, sur la croix!” » (p. 749). Hélas, Jésus « est parti pour toujours » (p. 750), et avec lui l'amour : « Depuis, le savon manque, nous avons le nez sale et nous nous mouchons mutuellement. Tous cancre, tous punis, crachons-nous dessus, et hop! au malconfort! C'est à qui crachera le premier, voilà tout » (p. 748).

Que l'innocence n'empêche pas la culpabilité, donc la souffrance, voilà ce qu'il ne peut finalement accepter : « Quoi? On pouvait vivre dans ces cellules et être innocent? Improbable, hautement improbable! Ou sinon mon raisonnement se casserait le nez » (p. 747). Privé d'une première innocence, Jean-Baptiste Clamence a mis au point sa solution qui consiste à s'accuser pour s'acquitter – hélas, non seulement « il ne suffit pas de s'accuser pour s'innocenter, ou sinon [il] serai[t] un pur agneau » (p. 740), mais il ne suffit pas non plus de « s'accuser [de cette] certaine manière » qu'il a élaborée, laquelle redouble au contraire sa culpabilité. Mais ce que le juge-pénitent s'empêche ainsi de voir, c'est que la culpabilité n'empêche pas l'innocence. Et l'innocence dont il se prive alors est la possibilité même de vivre. Clamence, certes, ne meurt pas<sup>1082</sup>. Mais il se survit à lui-même, coincé qu'il est dans l'exiguïté de son enfer-propre parce qu'ayant renié l'amour au profit d'une puissance qui le cloue à l'impuissance. Le prix de cette impuissance dans laquelle il s'est installé pour éviter à tout prix d'être jugé est donc d'être condamné à fixité. En voulant se débarrasser de l'eau du bain, celle, amère, de son baptême, Clamence a aussi jeté le bébé, s'interdisant à jamais de se remettre à marcher.

Pour illustrer les routes finalement divergentes de Cormery/Camus et de Clamence, nous citerons ce long passage des dernières pages de *Le pur et l'impur*, où Vladimir Jankélévitch écrit ceci :

L'homme retrouve donc l'innocence quand il retrouve le « sens de la marche » et quand il obéit à la vocation naturelle du mouvement, qui est d'aller et de progresser. Il est vrai que cette marche peut exiger de déchirants sacrifices et de cuisantes épreuves... [...] Perverse est la voie de l'impur, tortueux le sentier du dévoyé; il faut donc faire la sourde oreille aux sirènes du divertissement et de la rétrogradation si l'on veut marcher droit. Mais surtout notre innocence ne sera une intention pure que si ce mouvement est un mouvement d'amour. On dirait volontiers : l'innocence retrouvée

---

<sup>1082</sup> Car, « à quoi bon mourir volontairement, se sacrifier à l'idée qu'on veut donner de soi. Vous mort », les autres, « pauvres en invention », « en profiteront pour donner à votre geste des motifs idiots, ou vulgaires. Les martyrs, cher ami, doivent choisir d'être oubliés, raillés ou utilisés. Quant à être compris, jamais » (p. 731).

est une remise à l'endroit de tout ce que l'excès de conscience a placé de travers ou à l'envers, c'est-à-dire en sens inverse de la liberté, du temps et surtout de l'efférence charitable. L'innocent abonde dans le sens normal de sa vocation, en confirme et ratifie l'orientation au lieu de la renverser. Précisons toutefois : celui qui va dans le sens de sa vocation va en sens inverse de sa naturalité ou à rebrousse-tendance, et, sous ce rapport du moins, remonte à contre-courant; et vice versa celui qui va dans le sens des inclinations, en obéissant au géotropisme et à la gravitation de sa nature, tourne le dos à sa vocation; comme quelqu'un qui a peur de monter à l'assaut, et qui préfère s'enfuir. [...] Dans la franchise de l'affrontement courageux, toutefois, l'intention est plutôt offensive que vraiment oblatrice, et l'initiative elle-même, comme à la guerre, peut avoir un sens agressif : car prendre les devants, ce n'est pas nécessairement faire des avances! Seul l'amour peut donner à cette innocence la pureté intentionnelle : car sans lui le mouvement en avant ne serait qu'une métaphore spatiale, et la spontanéité une orientation sans âme. [...] L'amour a donc « un sens » puisqu'il est tourné vers l'avant. Et réciproquement le vrai mouvement à l'endroit est le pur amour. C'est la négation qui est, selon l'*Évolution créatrice*, rétrospective, rétroactive et rétrograde. Par opposition à toutes les démarches réactives et rétroactives de la conscience, Fénelon, comme Bergson, nous rétablit dans notre marche en avant [...]. La vocation du devenir, enfin, est de faire advenir ou survenir l'avenir, pour la bonne raison que le temps est irréversible et a son accent tonique au futur; tendu vers le lendemain, penché sur un pas-encore qu'il présentifie à tout instant, le devenir est essentiellement futurition; et comme l'altération appelle l'autre qui résulte de la transformation du même, comme la succession appelle la nouveauté qui résulte de l'actualisation des possibles, ainsi le devenir consiste à devenir quelque chose, ceci ou cela. [...].

La conscience à l'endroit, ratifiant le devenir et le mouvement, affirmant l'existence de l'autre, est une conscience qui dit *oui* : oui à l'avenir, oui à l'aimé; la rétrospection et la philautie et le souci égocentriste disent non comme le fuyard dit non; mais le pur amour est positivité absolue. La voie qu'il adopte est la voie droite, *via recta*; et par conséquent le désir de s'oublier soi-même au profit d'un autre et de ne jamais penser à soi-même est une volonté de rectitude[,] [...] qui est le contraire de l'hypocrisie retorse. [...] Il est vrai que la voie retrouvée est aussitôt reperdue : mais aussi elle n'est jamais perdue définitivement et nous la retrouvons à toute minute : car l'impureté n'est jamais un état; car aucun homme, pour avoir une fois péché, ne mérite définitivement le titre et l'adjectif qualificatif d'« impur ». Il n'est pas d'homme, si blasé, si corrompu soit-il, qui n'ait entrevu au moins une fois dans sa vie, et pendant un divin instant, la Ville invisible de Kitiège, [...] la cité candide où le soleil de midi ne projette plus l'ombre des choses et où la vierge Fevronia, vêtue de lumière et de lin immaculé, fait son entrée parmi les fleurs et les oriflammes. [...] Cette Kitiège de lumière est au fond de nos cœurs; chaque homme peut la retrouver, l'espace d'une occurrence, dans la simplicité d'un cœur virginal, et revivre ainsi la première matinée du monde : il redevient alors, pendant une minute, *celui qui va*, et qui s'avance dans le jour clair comme pour une promenade aux champs<sup>1083</sup>.

<sup>1083</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2004 [1960], pp. 310-314.

Cette lumière est celle que Camus redécouvre, à la fois au sens propre et figuré, en retournant à Tipasa, renouant alors avec l'amour de vivre et retrouvant ainsi une certaine innocence. Parce que ces lignes, proches de celles de Jankélévitch, disent admirablement la vérité qui est reconquise, nous ne nous priverons pas de les citer à leur tour :

Quelque chose pourtant, pendant toutes ces années, me manquait obscurément. Quand une fois on a eu la chance d'aimer fortement, la vie se passe à chercher de nouveau cette ardeur et cette lumière. [...] Certains matins, au détour d'une rue, une délicieuse rosée tombe sur le cœur puis s'évapore. Mais la fraîcheur demeure encore et c'est elle, toujours, que le cœur exige. Il me fallut partir à nouveau.

[...] Une matinée liquide se leva, éblouissante, sur la mer pure. Du ciel, frais comme un œil, lavé et relavé par les eaux, réduit par ces lessives successives à sa trame la plus fine et la plus claire, descendait une lumière vibrante qui donnait à chaque maison, à chaque arbre, un dessin sensible, une nouveauté émerveillée. La terre, au matin du monde, a dû surgir dans une lumière semblable. Je pris à nouveau la route de Tipasa.

[...] Et sous la lumière glorieuse de décembre, comme il arrive une ou deux fois seulement dans des vies qui, après cela, peuvent s'estimer comblées, je retrouvai exactement ce que j'étais venu chercher et qui, malgré le temps et le monde, m'était offert, à moi seul vraiment, dans cette nature déserte. [...] Il semblait que la matinée se fût fixée, le soleil arrêté pour un instant incalculable. Dans cette lumière et ce silence, des années de fureur et de nuit fondaient lentement. J'écoutais en moi un bruit presque oublié, comme si mon cœur, arrêté depuis longtemps, se remettait doucement à battre. Et maintenant éveillé, je reconnaissais un à un les bruits imperceptibles dont était fait le silence : la basse continue des oiseaux, les soupirs légers et brefs de la mer au pied des rochers, la vibration des arbres, le chant aveugle des colonnes, les froissements des absinthes, les lézards furtifs. J'entendais cela, j'écoutais aussi les flots heureux qui montaient en moi. Il me semblait que j'étais enfin revenu au port, pour un instant au moins, et que cet instant désormais n'en finirait plus. Mais peu après le soleil monta visiblement d'un degré dans le ciel. Un merle préluda brièvement et aussitôt, de toutes parts, des chants d'oiseaux explosèrent avec une force, une jubilation, une joyeuse discordance, un ravissement infini. La journée se remit en marche. Elle devait me porter jusqu'au soir.

À midi sur les pentes à demi sablonneuses et couvertes d'héliotropes comme d'une écume qu'auraient laissée en se retirant les vagues furieuses des derniers jours, je regardais la mer qui, à cette heure, se soulevait à peine d'un mouvement épuisé et je rassasiais les deux soifs qu'on ne peut tromper longtemps sans que l'être se dessèche, je veux dire aimer et admirer. [...] Je redécouvrais à Tipasa qu'il fallait garder intactes en soi une fraîcheur, une source de joie, aimer le jour qui échappe à l'injustice et

retourner au combat avec cette lumière conquise. Je retrouvais ici l'ancienne beauté, un ciel jeune, et je mesurais ma chance, comprenant enfin que dans les pires années de notre folie le souvenir de ce ciel ne m'avait jamais quitté. C'était lui qui pour finir m'avait empêché de désespérer. J'avais toujours su que les ruines de Tipasa étaient plus jeunes que nos chantiers ou nos décombres. Le monde y recommençait tous les jours dans une lumière toujours neuve. Ô lumière! c'est le cri de tous les personnages placés, dans le drame antique, devant leur destin. Ce recours dernier était aussi le nôtre et je le savais maintenant. Au milieu de l'hiver, j'apprenais enfin qu'il y avait en moi un été invincible.

J'ai quitté de nouveau Tipasa, j'ai retrouvé l'Europe et ses luttes. Mais le souvenir de cette journée me soutient encore et m'aide à accueillir du même cœur ce qui transporte et ce qui accable. [...].

« Le secret que je cherche est enfoui dans une vallée d'oliviers, sous l'herbe et les violettes froides, autour d'une vieille maison qui sent le sarment. Pendant plus de vingt ans, j'ai parcouru cette vallée, et celles qui lui ressemblent, j'ai interrogé des chevriers muets, j'ai frappé à la porte de ruines inhabitées. Parfois, à l'heure de la première étoile dans le ciel encore clair, sous une pluie de lumière fine, j'ai cru savoir. Je savais en vérité. Je sais toujours, peut-être. Mais personne ne veut de ce secret, je n'en veux pas moi-même sans doute, et je ne peux me séparer des miens. Je vis dans ma famille qui croit régner sur des villes riches et hideuses, bâties de pierres et de brumes. Jour et nuit, elle parle haut, et tout plie devant elle qui ne plie devant rien : elle est sourde à tous les secrets. [...] Mais peut-être un jour, quand nous serons prêts à mourir d'épuisement et d'ignorance, pourrais-je renoncer à nos tombeaux criards, pour aller m'étendre dans la vallée, sous la même lumière, et apprendre une dernière fois ce que je sais. »<sup>1084</sup>

Cette lumière, Jean-Baptiste Clamence, fuyard et égocentriste, tellement bavard qu'il en est devenu sourd et aveugle, ne peut pour sa part que la regretter : « oui, [il a] perdu la lumière, les matins, la sainte innocence de celui qui se pardonne à lui-même » (p. 764). S'il a perdu la capacité de se pardonner, c'est qu'il est incapable de s'aimer. Et l'impossibilité de cet amour repose à rebours sur le mensonge qu'il a mis sur pied pour n'avoir pas à souffrir de la vérité, mais qui reconduit en réalité sa souffrance. Le pardon lui est interdit, le sien comme celui d'autrui, en raison de son

---

<sup>1084</sup> « Retour à Tipasa », *op. cit.*, pp. 610-615.

hypocrisie<sup>1085</sup>. Lui qui espérait être délesté du fardeau de sa vie, croyant le dominer du haut de son impuissance, s'enfonce plutôt sous la surface de la vie – sur laquelle il avait hier plané, sur laquelle il ne peut plus aujourd'hui progresser. Le faux prophète végète dans le désert, qui est celui de la « puissance » solitaire. Car, il n'en mène pas large en dépit des largesses qu'il dit désormais se permettre, continuant de se priver de ce dont son premier règne était dénué et que le rire, un soir, lui a rappelé : l'humour, la sincérité, l'amitié, l'amour. De la force du lien, de l'élan du cœur, il « voudrai[t] [...] être » capable, « [il] le ser[a] » (p. 711) : « Oui, nous en serons tous capables un jour, et ce sera le salut. » Or, il faudrait pour cela renoncer à l'égoïsme, ce que Clamence ne fait pas.

---

<sup>1085</sup> Car, « comment être pardonné jamais, si on ment, puisque l'autre ne sait pas qu'il y a quelque chose à pardonner. Il faut donc dire la vérité au moins une fois avant de mourir – ou accepter de mourir sans être jamais pardonné. Quelle mort plus solitaire pourtant que celle de celui qui disparaît, refermé sur ses mensonges »; note de 1952, *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1141. Clamence connaît un temps ce tourment : « Une crainte ridicule me poursuivait, en effet : on ne pouvait mourir sans avoir avoué tous ses mensonges. Non pas à Dieu, ni à un de ses représentants, j'étais au-dessus de ça, vous le pensez bien. Non, il s'agissait de l'avouer aux hommes, à un ami, ou à une femme aimée, par exemple. Autrement, et n'y eût-il qu'un seul mensonge de caché dans une vie, la mort le rendait définitif. Personne, jamais plus, ne connaîtrait la vérité sur ce point puisque le seul qui la connût était justement le mort, endormi sur son secret. Ce meurtre absolu d'une vérité me donnait le vertige. [...] Je me secouais, bien sûr. Qu'importait le mensonge d'un homme dans l'histoire des générations et quelle prétention de vouloir amener dans la lumière de la vérité une misérable tromperie, perdue dans l'océan des âges comme le grain de sel dans la mer! [...] Il n'empêche, le malaise grandissait, la mort était fidèle à mon chevet, je me levais avec elle, et les compliments me devenaient de plus en plus insupportables. Il me semblait que le mensonge augmentait avec eux, si démesurément, que jamais plus je ne pourrais me mettre en règle » (pp. 738-739). Ce temps est celui où il n'avait pas encore « trouvé la recette » (p. 739) pour n'être plus tourmenté par sa culpabilité inavouée. Or, sachant sans doute qu'il ne parviendrait pas à s'en libérer au moyen de sa confession calculée, Clamence a élaboré un plan B, celui du vol de tableau pour lequel il est prêt à payer, espérant que le prix de cette culpabilité le dédouane de celle qu'il ne veut pas expier : « Tenez, maintenant que vous allez me parler de vous, je vais savoir si l'un des buts de ma passionnante confession est atteint. J'espère toujours, en effet, que mon interlocuteur sera policier et qu'il m'arrêtera pour le vol des *Juges intègres*. Pour le reste, n'est-ce pas, personne ne peut m'arrêter. Mais quant à ce vol, il tombe sous le coup de la loi et j'ai tout arrangé pour me rendre complice; je recèle ce tableau et le montre à qui veut le voir. Vous m'arrêteriez donc, ce serait un bon début. Peut-être s'occuperait-on ensuite du reste, on me décapiterait, par exemple, et je n'aurais plus peur de mourir, je serais sauvé. Au-dessus du peuple assemblé, vous élèveriez alors ma tête encore fraîche, pour qu'ils s'y reconnaissent et qu'à nouveau je les domine, exemplaire. Tout serait consommé, j'aurais achevé, ni vu ni connu, ma carrière de faux prophète qui crie dans le désert et refuse d'en sortir. Mais, bien entendu, vous n'êtes pas policier, ce serait trop simple » (pp. 764-765).

« Égocen-triste », dirions-nous alors. La face double du Janus n'a en effet rien de « charmant » (p. 717), mais tout d'affligeant, ses deux visages, l'un tourné vers l'innocent qu'il a été et l'autre vers l'innocent qu'il ne sera plus, étant voués à ne plus coïncider. Refusant ce qui est survenu dans le passé, soit d'accepter une culpabilité relative, Clamence ne peut s'ouvrir à « ce qui vient », soit retrouver l'innocence de vivre. Le malheur qu'il a voulu fuir lui est finalement revenu en pleine figure. Il a beau prétendre le contraire, mais jusqu'au bout il sera précisément contraire à ce qu'il prétend : non pas heureux et puissant, mais malheureux et souffrant. Comme quoi, ainsi qu'il le disait lui-même, « le censeur crie ce qu'il proscriit<sup>1086</sup> ».

\*\*\*

*Le Cri* : c'est sous ce titre qu'a failli paraître le récit<sup>1087</sup>. Ce titre, écrit Gilles Philippe, « avait le mérite de renvoyer à l'événement central de la confession de Clamence et à son discours, présenté comme [un] appel au secours [...]»<sup>1088</sup>. Deux cris retentissent en effet dans le récit : celui, « plusieurs fois répété » (p. 728), de la jeune femme qui se jette dans les eaux de la Seine<sup>1089</sup>, et celui que Clamence retrouve sur la mer le jour de son amer baptême – deux cris qui font écho à

---

<sup>1086</sup> Voir note 194.

<sup>1087</sup> Gilles Philippe : « *Le Cri*, tel est d'ailleurs le titre qui apparaît, d'une main inconnue, sur le dernier dactylogramme que nous connaissons. Camus en avait envisagé bien d'autres, et ce n'est qu'au tout dernier moment qu'il semble avoir définitivement renoncé à celui que donnent les premiers manuscrits : *Le Jugement dernier*. Le texte est déjà achevé qu'il s'interroge encore : "Pas de titre sinon *Un héros de notre temps*, déjà pris. *Le Jugement dernier*? *Le Bon Apôtre*?" écrit-il dans le *post-scriptum* à la lettre à Vivette Perret. Jean Bloch-Michel raconte qu'il avait proposé *Le Miroir*, mais que ce fut Roger Martin du Gard qui trouva *La Chute*. Dans une note postérieure à la publication du texte, Camus dit avoir songé au *Délateur*, mais il semble que tout se soit joué, *in fine*, entre deux titres : le 31 mars 1956, il écrit à Vivette Perret : "Le livre va paraître sous le titre *Le Cri, récit*. Mais maintenant j'en suis complètement séparé"; un mois et demi plus tard, c'est *La Chute, récit* qui paraissait »; « Notice » de *La chute*, *op. cit.*, pp. 1358-1359.

<sup>1088</sup> *Ibid.*, p. 1359.

<sup>1089</sup> Épisode qui n'est pas sans rappeler, beaucoup l'ont souligné, la chute volontaire de Francine Camus depuis une fenêtre de la maison de santé où elle était soignée : « au début de 1954, elle avait en effet voulu se jeter dans le vide ». Ce saut n'a pu qu'augmenter la culpabilité d'un Camus qui, déjà, « se sentait coupable de ne pas savoir faire face à la dépression nerveuse qui, depuis l'automne 1953, avait progressivement gagné sa femme [...] ». "Celui-là, tu me le dois", lui aurait-elle d'ailleurs déclaré en découvrant le texte [...] ». Lectrice de la première heure, Francine Camus « aurait [également] eu – rapporta Roger Quilliot – ce propos cinglant : "Tu es toujours en train de plaider pour la cause des uns et des autres. Mais est-ce que tu entends, toi, les cris qu'on te lance?" »; *ibid.*, pp. 1371, 1358.

une même vérité, celle de la douleur de vivre. « “Le Cri”, ajoute Gilles Philippe, c’était aussi, celui, séditieux, du Christ sur la croix, le “Pourquoi m’as-tu abandonné?” que saint Luc censure [...] <sup>1090</sup>. » Tous ces cris réunis n’en forment alors qu’un, qui formule l’indicible déréliction des êtres, laissés à eux-mêmes dans une vie sans mode d’emploi et s’employant ainsi à y vivre sans trop savoir comment, s’y prenant mal, faisant du mal, découvrant que la voie empruntée les a conduits à errer; cris de malheur et de désespoir des êtres livrés à cette difficulté, à cette souffrance qu’est aussi l’existence <sup>1091</sup>. Chacun porte la croix de son existence : personne, autrement dit, n’est « tout à fait innocent » (p. 748). Et c’est le pénible poids de ce savoir qui, répétons les dires de Clamence, a fini par écraser le Christ :

Sachant ce qu’il savait, connaissant tout de l’homme – ah! qui aurait cru que le crime n’est pas tant de faire mourir que de ne pas mourir soi-même! – confronté jour et nuit à son crime innocent, il devenait trop difficile pour lui de se maintenir et de continuer. Il valait mieux en finir, ne pas se défendre, mourir, pour ne plus être seul à vivre et pour aller ailleurs, là où, peut-être, il serait soutenu. (p. 749)

Car, poursuit Clamence, Jésus « n’a pas été soutenu, il s’en est plaint et, pour tout achever, on l’a censuré ». Or, ce qui justifie la censure de l’un motive alors l’amour de l’autre. Le juge-pénitent en effet, contrairement à ce que nous avons affirmé précédemment, n’aime pas personne, il aime le

---

<sup>1090</sup> *Ibid.*, p. 1359. « Oui, confirme Clamence, c’est le troisième évangéliste, je crois, qui a commencé de supprimer sa plainte. “Pourquoi m’as-tu abandonné?”, c’était un cri séditieux, n’est-ce pas? Alors, les ciseaux! Notez d’ailleurs que si Luc n’avait rien supprimé on n’aurait à peine remarqué la chose; elle n’aurait pas pris tant de place, en tout cas » (p. 749).

<sup>1091</sup> 1937, à Fiesole : « On mène une vie difficile à vivre. On n’arrive pas toujours à ajuster ses actes à la vision qu’on a des choses »; *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 831. Douze ans plus tard, à Rio, le 1<sup>er</sup> août 1949 : « Réveil difficile. Vivre, c’est faire mal, aux autres, et à soi-même à travers les autres. Terre cruelle! Comment faire pour ne toucher à rien? Quel exil définitif trouver? » Le 2 août 1949, dans l’avion vers São Paulo : « Poursuivi, en réalité, dans cette glorieuse lumière de Rio par l’idée du mal que l’on fait aux autres dès l’instant où on les regarde. Faire souffrir m’a longtemps été indifférent, il faut l’avouer. C’est l’amour qui m’a éclairé là-dessus. Maintenant, je ne peux plus le supporter. Dans un sens il vaut mieux tuer que faire souffrir. Ce qui m’est apparu clairement hier, et enfin, c’est que je désirais mourir. » Octobre 1949 : « Tout est à pardonner, et d’abord exister. L’existence finit toujours par être une mauvaise action. » Alors : « Qui pourra dire la détresse de l’homme qui a pris le parti de la créature contre le créateur et qui, perdant l’idée de sa propre innocence, et de celle des autres, juge la créature, et lui-même, aussi criminelle que le créateur »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, pp. 1038, 1039, 1059, 1060.



crucifié<sup>1092</sup>, il l'aime d'avoir souffert sans connaître le pourquoi de sa souffrance : « il a crié son agonie et c'est pourquoi je l'aime, mon ami, qui est mort sans savoir ». Il l'aime parce qu'il souffre lui aussi de l'absence de soutien, de son malheur solitaire, du fardeau d'une culpabilité que, comme lui, « il n[']avait pas voulu[e], bien sûr » (p. 748), mais qu'à son tour « il ne pouvait [...] oublier » (p. 749).

Si Jean-Baptiste aime le Christ, force est cependant de constater qu'il s'agit chez lui d'un sentiment particulier. Car, au lieu de s'inspirer de ce sacrifié, il sacrifie plutôt ce que ce dernier voulait précisément inspirer, l'amour. Son crime, contrairement à ce qu'il laisse entendre, n'est pas alors « de ne pas mourir soi-même » : si Clamence aurait pu choisir d'en finir<sup>1093</sup>, il pouvait également choisir de recommencer. Le juge-pénitent a toutefois préféré continuer, c'est-à-dire faire durer ce lui-même qu'il aurait mieux valu tuer, en l'occurrence, du fait de sa volonté de régner. Son crime ne se situe donc pas dans la volonté de vivre, mais dans la volonté de ne rien changer à sa manière de vivre; son crime consiste à n'avoir pas voulu convertir le cœur de sa pensée à la lumière de sa lucidité. À l'instar de ceux qu'il blâme pourtant, Clamence a en effet sciemment « décidé de se passer de la générosité », non pas, en ce qui le concerne, « pour pratiquer la charité », mais bien pour précipiter tout un chacun dans le bouillon de la culpabilité. « L'injustice qu'on [...] a faite »

---

<sup>1092</sup> Il éprouve un sentiment semblable à l'égard de cette sorte d'avatar du Christ qu'est « Duguesclin », jeune républicain catholique qui avait été « jeté dans une profonde tristesse » (p. 754) par le soutien de l'Église à Franco, avant d'échouer avec Clamence dans le camp de travail où il le nommerait pape, en place et lieu de l'autre, « le Romain », qui avait trahi la vérité du christianisme : « Duguesclin souffrait; j'administrerais sa souffrance »; puis Duguesclin meurt, car « il se privait trop » (p. 755). Alors privé de ce modèle de don de soi, Clamence ne s'adonnera plus qu'à lui-même : « S'il avait été là, pour l'amour de lui, j'aurais résisté plus longtemps, car je l'aimais, oui, je l'aimais, il me semble du moins. » Buvant l'eau d'un camarade agonisant, il brise cette « communauté de [...] souffrances » (p. 754) que Duguesclin voulait rétablir.

<sup>1093</sup> Il aurait alors connu un sort semblable à celui de Stavroguine qui, s'il n'a « rien pu haïr », n'a rien su aimer, à commencer par lui-même : « qu'on n'accuse personne, c'est moi-même »; Dostoïevski, *Les possédés*, traduction d'Élisabeth Guertik, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 2007, pp. 557, 559.

(p. 750) au Christ et qui lui « serre le cœur », il la fait subir à ses interlocuteurs, témoignant ainsi de sa pauvreté de cœur.

Mais témoignant aussi de sa douleur. Car Clamence a le cœur serré par le nœud de sa propre culpabilité. Si la foi de l'ancien avocat est devenue mauvaise, c'est que son amour de la vie asphyxie : sa mauvaise foi prend source dans son désarroi; son cœur est celui d'un être aux abois. De cette innocence qu'il désespère de n'avoir plus pour lui, il veut alors priver autrui, prouvant ainsi que qui juge sans appel, au sens d'une condamnation, entend aussi étouffer le cri de sa propre accusation. Contrairement à ce que nous avons dit, ce cri, même s'il se répercute dans tout le récit, n'a jamais concrètement retenti : au moment où il « allai[t] crier, appeler stupidement à l'aide » (p. 746), Clamence s'en est plutôt remis à la duplicité, qui avait l'avantage de le démettre de sa souffrance. Il serait plutôt impuissant que faible et défaillant<sup>1094</sup>. Voulant éviter le jugement, il n'a pas compris qu'il devrait vivre, partant, avec sa seule moitié détestée, n'être plus que ce coupable à qui la puissance de l'impuissance interdit toute innocence. Clamence, qu'il faut sans doute

---

<sup>1094</sup> Si son cynisme, comme celui de Caligula, trahit son désespoir, il se traduit alors aussi en un semblable mépris. Cette fin, qui est celle de l'empereur : « J'ai tendu mes mains, je tends mes mains et c'est toi que je rencontre, toujours toi en face de moi, et je suis pour toi plein de haine » (*Caligula, op. cit.*, p. 388), pourrait en effet être la sienne, comme elle sera celle du Renégat – de tout renégat : « “Que le désert est silencieux! La nuit déjà et je suis seul, j'ai soif. Attendre encore, [...] et toujours encore des millions d'hommes entre le mal et le bien déchirés, interdits, ô fétiche, pourquoi m'as-tu abandonné? Tout est fini, j'ai soif, mon corps brûle, la nuit plus obscure emplît mes yeux. Ce long ce long rêve, je m'éveille, mais non, je vais mourir, l'aube se lève, la première lumière le jour pour d'autres vivants, et pour moi le soleil inexorable, les mouches. Qui parle, personne, le ciel ne s'entrouvre pas, non, non, Dieu ne parle pas au désert, d'où vient cette voix qui pourtant dit : “Si tu consens à mourir pour la haine et la puissance, qui nous pardonnera?” Est-ce une autre langue en moi ou celui-ci toujours qui ne veut pas mourir, à mes pieds, et qui répète : “Courage, courage, courage”? Ah! Si je m'étais trompé à nouveau! Hommes autrefois fraternels, seuls recours, ô solitude, ne m'abandonnez pas! Voici, voici, qui es-tu, déchiré, la bouche sanglante, c'est toi, sorcier, les soldats t'ont vaincu, le sel brûle là-bas, c'est toi mon maître bien-aimé! Quitte ce visage de haine, sois bon maintenant, nous nous sommes trompés, nous recommencerons, nous referons la cité de miséricorde, je veux retourner chez moi. Oui, aide-moi, c'est cela, tends ta main, donne...” Une poignée de sel emplît la bouche de l'esclave bavard »; « Le Renégat ou un esprit confus », *op. cit.*, pp. 32-33.

blâmer, se punit ainsi lui-même, bien qu'il se croie libéré de toute sanction, en ce qu'il se condamne à ce « châtement sans jugement » (p. 731) qu'est le malheur<sup>1095</sup>.

Or, ce châtement, s'il faut en croire cet extrait déjà cité, est aussi ce qui garantit son innocence. « Personne n'est coupable absolument », disait Camus, en ce que « quelque chose en lui participe de la douleur<sup>1096</sup> ». Si, pour finir, la culpabilité de Clamence n'est pas totale, c'est en raison de sa souffrance : ce dernier ment parce qu'il ne s'aime pas. Cette raison, toutefois, ne l'innocente pas. D'abord parce que le malheur, s'il explique, n'excuse pas. Ensuite et surtout, parce que le malheur de Clamence s'explique aussi autrement : il ment parce qu'il s'aime puissant, c'est-à-dire pour surseoir au jugement<sup>1097</sup>. Son malheur a ceci de volontaire qu'il « refuse d'en sortir » (p. 765). Le juge-pénitent, répétons-le, s'est lui-même cloué au pilori. Ce qu'il dit des autres s'avère alors vrai de lui : « Trop de gens grimpent maintenant sur la croix seulement pour qu'on les voie de plus loin, même s'il faut pour cela piétiner celui qui s'y trouve depuis si longtemps » (p. 749). Comme eux, il a choisi de s'exposer publiquement plutôt que de s'exhorter au changement. Comme eux, il a

---

<sup>1095</sup> Vers d'Agrippa d'Aubigné consignés en 1946 dans ses cahiers : « C'est mourir sans mort et ne rien avancer / Qu'ainsi balancer / Dans le ventre obscur du malheur resserré »; *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 1068.

<sup>1096</sup> Voir note 273.

<sup>1097</sup> Bénéfice que procure également la richesse, qui « soustrait au jugement immédiat, vous retire de la foule du métro pour vous enfermer dans une carrosserie nickelée, vous isole dans de vastes parcs gardés, des wagons-lits, des cabines de luxe. La richesse, cher ami, ce n'est pas encore l'acquiescement, mais le sursis, toujours bon à prendre... » (p. 734).

soif du martyr<sup>1098</sup> : il veut « à tout prix » être un « cas exceptionne[l] », « même si, pour cela, il faut accuser le genre humain et le ciel<sup>1099</sup> ».

Jean-Baptiste Clamence, qui a terriblement souffert de son jugement, s'est donc aménagé une espèce d'acquittement qui, en l'espèce, constitue également son châtement, sa vie étant devenue un enfer. De cet enfer qu'en un sens il ne veut pas quitter, il voudrait tant, en un autre, être tiré – ce dont témoignent ses nombreux « pardonnez-moi<sup>1100</sup> ». Or, il est difficile de pardonner ce qui n'est qu'à moitié confessé; difficile de prêter secours à quelqu'un qui refuse de s'aider et qui, dès qu'il tend la main, s'empresse de la retirer<sup>1101</sup>. Il faudrait que l'interlocuteur de Clamence soit capable d'un certain amour, un amour qui juge mais ne condamne pas, un amour qui, mettant tout dans la balance, allège la culpabilité de Clamence avec une souffrance qui lui restitue sa part d'innocence. Au tribunal du cœur et de la raison, le juge-pénitent, autant bourreau que victime de lui-même, serait reconnu à la fois coupable et innocent. Car la créature est double, ne l'oublions pas. Mais à

---

<sup>1098</sup> À la phrase de 1952 déjà citée : « *Temps modernes*. Ils admettent le péché et refusent la grâce » (voir note 299), Camus ajoute celle-ci : « Soif du martyr ». Clamence, dans la bouche duquel se retrouve ce verdict, se comporte exactement comme ceux qu'il blâme : « On est libre, alors il faut se débrouiller et comme ils ne veulent surtout pas de la liberté, ni de ses sentences, ils prient qu'on leur donne sur les doigts, ils inventent de terribles règles, ils courent construire des bûchers pour remplacer les églises. Des Savonarole, je vous dis. Mais ils ne croient qu'au péché, jamais à la grâce. Ils y pensent, bien sûr. La grâce, voilà ce qu'ils veulent, le oui, l'abandon, le bonheur d'être et qui sait, car ils sont sentimentaux aussi, les fiançailles, la jeune fille fraîche, l'homme droit, la musique. Moi, par exemple, qui ne suis pas sentimental, savez-vous ce dont j'ai rêvé : un amour complet de tout le cœur et le corps, jour et nuit, dans une étreinte incessante, jouissant et s'exaltant, et cela cinq années durant, et après quoi la mort. Hélas! » (p. 759).

<sup>1099</sup> « Nous sommes tous des cas exceptionnels. Nous voulons tous faire appel de quelque chose! Chacun exige d'être innocent, à tout prix, même si, pour cela, il faut accuser le genre humain et le ciel » (p. 733).

<sup>1100</sup> Voir notamment pp. 700, 702, 750, 755, 764. Au deuxième jour de sa confession, Clamence avoue son besoin de sollicitude : « surtout, buvez avec moi, j'ai besoin de votre sympathie » (p. 710). Mais il le ridiculise aussitôt en disant de cette sympathie qu'elle « n'engage à rien » : « “Croyez à ma sympathie”, dans le discours intérieur, précède immédiatement “et maintenant, occupons-nous d'autre chose”. C'est un sentiment de président du Conseil : on l'obtient à bon marché, après les catastrophes. » Plus loin, pourtant, il le réitère, toujours à mots couverts : « Mais restez encore, je vous prie, et accompagnez-moi » (p. 748). Puis, à la toute fin : « Ne m'accablez pas trop. Je suis comme ce vieux mendiant qui ne voulait pas lâcher ma main, un jour, à la terrasse d'un café : “Ah! monsieur, disait-il, ce n'est pas qu'on soit mauvais homme, mais on perd la lumière” » (p. 764).

<sup>1101</sup> Ces paroles de Tarrou pourraient alors le concerner : « Pauvre juge [...]. Il faudrait faire quelque chose pour lui. Mais comment aider un juge? »; *La peste*, op. cit., p. 202.

cette dualité, Clamence, on le sait, a préféré la duplicité. Et c'est cette réduction à l'unité, ou complicité avec sa duplicité, qui fait que, de sa chute, il n'a pas su se relever. Mais c'est elle aussi qui demande à être pardonnée<sup>1102</sup>. Pardon qui ne signifie pas que tout est effacé, la pureté retrouvée, mais simplement qu'à la vie il est possible de se ressayer.

---

<sup>1102</sup> Camus, 1950 : « Il y a toujours dans l'homme une part qui refuse l'amour. C'est la part qui *veut* mourir. C'est elle qui demande à être pardonnée »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1086.

## Conclusion

### « Vivre, c'est vérifier<sup>1103</sup> »

Cette note de 1948, Camus n'a cessé de la mettre en pratique; elle pourrait même, à ce titre, constituer la lettre de l'esprit de sa praxis existentielle. À la lumière du parcours suivi jusqu'ici, nous concluons que ce qui s'est vérifié dans le sillage de cette vie, ce sont et la teneur des idées et leur tenue dans la réalité – idées fixes ou idées de fixité, idées entretenues sur le dos ou dans le dos de la vie, et qui, se posant sur ou s'opposant à la réalité, ne lui rendent pas justice parce que ne l'envisageant pas avec justesse. Et cette vérification s'est effectuée au moyen d'une pensée qui, refusant de s'installer, c'est-à-dire de trouver refuge dans un confort existentiel ou une conviction intellectuelle, est restée en constant éveil. Ce que Vladimir Jankélévitch dit de l'ironie, qui « est la mobilité même de la conscience<sup>1104</sup> », convient à la pensée camusienne, à savoir qu'elle suppose « l'inquiétude et la vie inconfortable ». Si les pages qui précèdent se sont attachées à cette pensée, c'est en ce que celle-ci, non seulement en s'ouvrant à ce qui se présente à la conscience, mais en mettant également tenants et aboutissants dans la balance, s'est approchée de la justice/justesse que, depuis le début, nous lui avons prêtée. C'est cette longue et difficile approche que donne à suivre la « leçon de pensée » que nous avons trouvée chez lui.

« Approche », le terme est juste, car il ne saurait s'agir d'acquisition. Pas plus que la vérité en effet, la justice/justesse ne se conquiert définitivement. La pensée camusienne, avons-nous écrit, « est restée en constant éveil ». Il aurait plutôt fallu écrire qu'elle a consenti à constamment se remettre

---

<sup>1103</sup> *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 1121.

<sup>1104</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie, op. cit.*, p. 182.

en état de veille – le refus de l’installation étant ce consentement toujours renouvelé à vérifier. Car l’on ne s’éveille pas une fois pour toutes. Il faudrait pour cela qu’il n’y ait qu’une chose à laquelle la pensée doive s’éveiller – ce qui consacrerait conséquemment une Vérité. Or, il n’y a pas, chez Camus, de Vérité, mais des vérités<sup>1105</sup> – d’où l’inquiétude et l’inconfort dans lequel *doit* se tenir la pensée. « S’il y a[vait] une vérité une et universelle[,] la liberté n’a[urait] pas de raison d’être<sup>1106</sup> » : il n’y aurait, autrement dit, pas lieu de vérifier, mais simplement de se conformer. Mais la question de la vérité étant, dans la perspective camusienne, une question ouverte, c’est-à-dire à options multiples, impossible de la fermer sur une seule réponse, nonobstant la fermeté d’esprit dont est capable l’être et dont nous avons fait une fermeture, puisque cela équivaut précisément à se fermer aux autres vérités, à se priver de la liberté de conscience, laquelle, en essentialisant ce qui s’est révélé à elle, n’est plus libre de penser. C’est l’erreur que commet notamment Caligula qui, faisant de l’absurde la seule vérité qui *soit*, s’y conforme : l’absence de raison d’être devient avec lui raison pour être absurde, c’est-à-dire contradictoire dans la mesure où l’empereur donne alors Sens au non-sens; c’est l’erreur que commet également Clamence en sautant dans la Duplicité au lieu de l’admettre à titre de possibilité, fût-elle avérée. Si la pensée doit s’éveiller *à*, elle doit ensuite, disait Jankélévitch, se réveiller *d’elle-même*. Dans les moments de conscience aussi, il faut veiller à ne pas s’installer; dans les termes de Camus : « Même les hommes sans évangile ont leur mont des Oliviers. Et sur le leur non plus, il ne faut pas s’endormir<sup>1107</sup>. » Car la pensée en vient alors à s’unir à ce qui reste pour finir *une* perspective, se montrant dès lors injuste envers les autres perspectives, non seulement possibles, mais nécessaires à la justesse de sa vision. Ce qui apparaît vrai à la pensée

---

<sup>1105</sup> Comme le voulait l’essai sur l’absurde; voir note 33.

<sup>1106</sup> Camus évoque ici les propos de Georges Palante; *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 1097.

<sup>1107</sup> *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 284.

ne doit donc pas prétendre à la Vérité, sans quoi il y a manquement à l'esprit de vérité, lequel se mesure à la faculté de penser ensemble les vérités – ce que Jankélévitch appelle « la justice de la raison ».

Aux yeux de ce dernier, en effet, « être juste, c'est faire à chaque chose sa part, n'avoir pas de "point de vue"; ou mieux encore : c'est adopter tour à tour une infinité de points de vue, en sorte qu'ils se corrigent mutuellement; ainsi nous échappons à tous les "centrismes" unilatéraux, nous retrouvons l'impartialité et la justice de la raison<sup>1108</sup>. » Chez celui qui affirmait que « la création unique d'un homme se fortifie dans ses visages successifs et multiples que sont les œuvres[,] [l]es unes complét[a]nt les autres, les corrige[a]nt ou les rattrap[a]nt, les contredis[a]nt aussi<sup>1109</sup> », cette manière de faire dialoguer entre elles de multiples perspectives a certainement favorisé le perpétuel retour à l'impartialité, lui permettant par le fait même d'échapper à la « partiellité » et la partialité de l'unilatéralisme. « Retour » à l'impartialité, car il faut savoir la quitter à son tour; il faut en sortir, en ce qu'elle finit par désunir de la temporalité de la vie. La pensée, qu'elle multiplie indéfiniment les différents points de vue ou qu'elle mystifie les différences par leur équivalence, conduit à une même indifférence à l'égard de ce qui *se vit*<sup>1110</sup>. Si la justice/justesse ne saurait être conquise, c'est aussi que vouloir la conquérir signifie bientôt ne rien risquer pour ne pas risquer qu'elle soit compromise<sup>1111</sup>; vouloir faire durer l'éveil revient à mettre la vie en veille, et l'impartialité devient manière de ne plus participer. Ce que dit Vladimir Jankélévitch à propos de

---

<sup>1108</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie, op. cit.*, p. 30.

<sup>1109</sup> Voir note 13.

<sup>1110</sup> « Soit qu'elle ne s'intéresse à rien, soit qu'elle s'intéresse à tout » : « On arrive en effet à l'isosthénie par deux voies opposées : par le scepticisme qui n'admet aucune vérité, et par le relativisme qui, les admettant toutes, les détruit l'une par l'autre. » Alors, « tout revient au même, tout est égal. L'universelle adiaphorie confond les hiérarchies et submerge les valeurs »; Vladimir Jankélévitch, *L'ironie, op. cit.*, p. 157.

<sup>1111</sup> Or, disait Camus, « seul le risque justifie la pensée »; voir note 45.



l'ironie s'applique encore une fois à la pensée, à savoir que celle-ci, comme celle-là, « manque [...] de *pectus* [...], entendez : de zèle, d'assiette, de pesanteur<sup>1112</sup> ». À l'instar de l'ironie qui se tient en périphérie des choses, la pensée tient l'être en marge de la vie, « au lieu de [lui faire] suivre la grande route ». Elle rend « trop lucide pour agir ». De sorte que l'être conscient est « l'hésitant », celui qui « n'ose pas<sup>1113</sup> » : « on ne lui connaît pas de “faible”, pas d'injustice marquée, pas d'humaine prédilection; tenant la balance égale entre toutes les formes d'être, il renonce à la partialité [des] initiatives aléatoires qui seules résolvent les alternatives du choix ». Impartial peut-être, mais également impuissant. La vérité des liens que la pensée maintient entre la multitude des points de vue afin d'évaluer avec le plus de justice/justesse possible constitue en ce sens une vérité parmi d'autres. Si c'est savoir se soumettre à l'épreuve de l'esprit de justice<sup>1114</sup> que de se livrer à cette vérité, il faut alors vouloir<sup>1115</sup> s'en démettre pour éprouver les autres possibles donnés à vivre : pour pouvoir vérifier, il faut bien vivre. Si, autrement dit, « l'amour est injustice », c'est aussi que « la justice ne suffit pas<sup>1116</sup> » – au fait de vivre, qui implique forcément des choix.

« Il vient toujours un temps où il faut choisir entre la contemplation et l'action<sup>1117</sup> », écrit Camus dans *Le mythe de Sisyphe*, ce qui signifie ici qu'il convient à un moment donné de passer de la conscience à l'existence. À un moment donné, soit au moment où l'on menace de s'y installer : quand se fait sentir « une indifférence sereine et primitive à tout et à [s]oi-même[,] [...] il faut

---

<sup>1112</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, op. cit., p. 156.

<sup>1113</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>1114</sup> Ou esprit de vérité, comme le voulait Simone Weil; voir note 1025.

<sup>1115</sup> Car il s'agit d'avoir « ce courage aventureux de la première volonté, de la première colère et du premier mouvement »; Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, op. cit., p. 156.

<sup>1116</sup> « L'amour est injustice, mais la justice ne suffit pas »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1086.

<sup>1117</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 278.

briser cette courbe trop molle et trop facile<sup>1118</sup> ». Et c'est en effet le choix qui, aux yeux de Jankélévitch, déséquilibre salutairement l'équilibre stérile de la pensée; le choix, c'est-à-dire moins une option délibérée<sup>1119</sup> qu'une « *préférence* » de l'ordre de la passion : « pour passer à l'action, c'est-à-dire à la nouveauté, il faut qu'une force passionnelle nous incline arbitrairement vers un possible plutôt que vers un autre ». Pour s'aventurer dans l'existence, il faut « un peu de clairvoyance, et aussi un peu d'aveuglement; qu'on sache se souvenir, mais qu'on sache parfois oublier ». « Au fond, conclut Jankélévitch, les consciences créatrices ne détestent pas l'étroitesse, qui leur permet d'accomplir quelque chose<sup>1120</sup>. » Sachant la force de la passion camusienne de vivre, nous dirons que c'est souvent elle qui l'a non seulement remis sur la voie de la vie vécue, mais qui lui a également permis d'y créer sa propre ligne de conduite, comme le voulait Jean Daniel<sup>1121</sup>.

L'élan de la passion, lequel ne va pas sans une certaine élection, est donc ce qui met fin à la régression infinie de la conscience. C'est, autrement dit, la ligne droite qui brise le cercle – vicieux en ce qu'il ne débouche pas, en ce qu'il fige sur place, nonobstant la mobilité de la pensée à l'intérieur de la diversité pensée. Or, s'élancer vers, n'est-ce pas risquer justement d'élire, de s'unir à son choix? Choisir sa voie, fût-ce celle de « la tendre dilection<sup>1122</sup> », n'est-ce pas suivre pour finir une seule direction? et n'est-ce pas alors vivre unilatéralement, c'est-à-dire étroitement et aveuglément? La menace qui point à l'horizon est ainsi celle d'une nouvelle obscurité, voire obscurantisme s'il s'y trouve un excès de volonté, lesquels ne peuvent être dissipés que par un

---

<sup>1118</sup> « Entre oui et non », *op. cit.*, p. 54.

<sup>1119</sup> « Les idées n'engendr[a]nt que des idées », Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>1120</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>1121</sup> Voir note 24.

<sup>1122</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, *op. cit.*, p. 157.

détour par la pensée. Dans cette optique, « vivre, c'est vérifier » signifie passer sans cesse de l'élan vers l'existence à la conscience de l'errance, la vérification étant toujours à refaire et toujours à défaire. Dans l'optique camusienne précisément, l'on ne *vit* pas en dehors de ce va-et-vient, la vie entière se tenant pour ainsi dire entre la conscience et l'existence<sup>1123</sup> : sans l'élan, pas de mouvement, sans la conscience, pas de limite; ou l'on ne bouge pas, ou l'on ne sait plus s'arrêter. La seule option restante – *viable* en ce qu'elle permet la circulation ou médiation – se trouve dans la réunion entre la ligne et le cercle, entre lesquels l'être oscille dans un va-et-vient sans fin, c'est-à-dire qui ne prend fin qu'au terme de sa vie.

De cette option s'est prévalu à notre avis Albert Camus, dont la pensée, telle que figurée par Jean Grenier, s'est déployée selon « un double mouvement<sup>1124</sup> », « l'un d'expansion et l'autre de réflexion », le premier l'ayant « port[é] vers la vie la plus intense », le second l'ayant « ram[ené] vers le sentiment de ce qu'il se doit et par suite de ce qu'il doit aux autres ». Ce double mouvement incessant explique, dirons-nous en reprenant encore à son compte les mots de Jankélévitch, qu'il y a constamment eu « du nouveau sous le soleil<sup>1125</sup> » camusien, « quelque chose en plus qui [a] empêch[é] [son] histoire de tourner en rond et fait du cercle une spirale ». Si ce nouveau, nous l'avons vu, a pu être le fait de la passion, Camus a toutefois su ne pas s'en tenir à elle, la passion, dans son élan vers le divers, risquant de répéter le même en se reportant indéfiniment. À la passion qui s'épanche à l'horizon de l'existence, il a toujours opposé l'élan vertical de la pensée qui,

---

<sup>1123</sup> « Car tout est entre les deux », écrit Jankélévitch, l'être étant « à la fois âme et corps, ange et bête, moyen entre deux infinis, également éloigné de l'alpha et de l'oméga »; *ibid.*, p. 117. Or, précise ailleurs ce dernier, « l'entre-deux n'est pas le milieu où il s'installe, mais le lieu de passage à travers lequel il monte et descend » : « en fait, ce médium est bien plutôt médiateur que médian »; *Le pur et l'impur, op. cit.*, p. 229.

<sup>1124</sup> Voir note 101.

<sup>1125</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur, op. cit.*, p. 101.

réfléchissant, faisant retour sur, est entrée dans le cercle de la conscience – dont il a ensuite su sortir parce que posant problème à la continuité. Le « plus » dont parle Jankélévitch résulte donc chez lui de la conjonction entre ligne(s) droite(s) et cercle(s) : le cercle a suivi, dans les deux sens du terme, le mouvement de la ligne, laquelle a avancé en fonction du cercle, la spirale, introduite ici par Jankélévitch et évoquée par nous en introduction, s’obtenant par la somme de ces deux mouvements. Si Camus « n’avançait pas au hasard<sup>1126</sup> », comme le voulait André Comte-Sponville, c’est précisément qu’il a avancé en fonction de ce que ce va-et-vient a amené à sa conscience, reprenant son chemin là où la pensée l’avait mené et entraînant alors celle-ci dans les remous de l’existence – jusqu’à ce qu’un nouveau retour à la conscience soit nécessaire. Ce qui fait à nos yeux la beauté et la valeur de cette « leçon de pensée », c’est la volonté sans cesse réitérée de se devoir la vérité ou de (se) voir en vérité<sup>1127</sup>, doublée d’un savoir vivre, entendu ici comme élan toujours renouvelé vers la vie. C’est ainsi, croyons-nous, que cette pensée a progressé, au sens non seulement de progression, mais également de progrès.

Car Camus, passant et repassant de l’un à l’autre, n’est pas allé du pareil au même; si ce passage a sans doute eu quelque chose d’invariable ou de répétitif dans son mouvement, il n’en demeure pas moins que les contenus, eux, ont varié – ce qui n’a nullement empêché un même contenu de se présenter plusieurs fois à sa pensée, même si chaque fois différemment. Mais il n’est pas non plus allé de différent en différent – du tout au rien, pour le dire autrement. Et s’il n’y a pas eu, entre cette variété de contenus, seule progression ou succession, c’est en raison d’une pensée qui n’a

---

<sup>1126</sup> Voir note 150.

<sup>1127</sup> 1958 : « Ne pas refuser de reconnaître ce qui est vrai même quand le vrai se trouve contrarier le désirable »; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1272.

cessé de revenir en arrière, à ses contenus anciens, pour vérifier leur validité à l'aune d'une nouvelle réalité ou pour opposer leur vérité à ce qui s'est imposé comme réalité; une pensée qui, faisant le lien entre tout ce qu'elle a pensé, a ainsi pu se corriger, au lieu de se dépasser en sautant successivement de part et d'autre. Une telle pensée, toujours à l'instar de l'ironie, « est un progrès, et non point une île de vaine gratuité<sup>1128</sup> » : elle « ne se contente pas, tel le jeu, d'annuler le faire par le défaire en sorte que le *statu quo* se reforme après la partie comme s'il ne s'était rien passé ». Une telle pensée, au contraire, « reporte toujours plus outre », au sens ici d'avancement mais aussi d'approfondissement, puisque « là où [elle] est passée, il y a plus de vérité et plus de lumière » : elle apporte lumière et vérité sur ce qui conduit à l'aveuglement, c'est-à-dire à vivre unilatéralement.

Si la pensée est un progrès, c'est en effet qu'elle fait reculer ce que Jankélévitch appelle les « centrismes unilatéraux » – mais jamais une fois pour toutes (parce qu'il y a mille et une manières de vivre unilatéralement, parce que le fait qu'il y ait lumière sur certaines de ces manières n'empêche pas l'obscurité de reparaître autrement, parce qu'il n'y a pas de vie vécue en pleine conscience, laquelle est de toute façon toujours conscience de, c'est-à-dire conscience partitive), d'où la nécessité, encore une fois, de constamment vérifier. La pensée est un gain en ce qu'elle entraîne la perte des illusions : elle libère des idées entretenues, souvent à son insu, à l'égard de la vie. Et la première illusion dont Camus est revenu est celle d'une course sans fin sur la surface du monde, course à l'horizontale, projetée indéfiniment vers l'avant, vers ce qui se trouve là devant, dont il a certes joui innocemment, mais dont il a joui précisément, c'est-à-dire suivant un certain

---

<sup>1128</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, op. cit., p. 58.

aveuglement. C'est par la conscience de la fin, nous l'avons vu, qu'il en est revenu : en même temps que la beauté des apparences se doublait de leur fugacité, lui se dédoublait par la pensée, mettant ainsi fin à l'unilatéralité qui le faisait avancer dans une seule direction, celle d'une existence portée par les sens. À cette vie insensée a succédé la question du sens. Si la pensée ne s'élance, selon Marcel Conche, qu'avec la perspective de la fin, la sienne s'est alors lancée dans un questionnement sur la valeur d'une vie finie. On sait comment y ont répondu les penseurs existentiels que critique *Le mythe de Sisyphe* : la vie n'étant pas, à leurs yeux, valable hors Sens, il fallait donc qu'il y en ait un en dehors d'elle. La tentation à laquelle ces derniers ont succombé était celle d'un unilatéralisme qui, à la dissolution de la mort, a apporté la solution de la transcendance, en supposant un au-delà à la vie. Idée ici entretenue à l'écart de la vie, ou idéalisme, que n'a pas embrassée Camus en ce qu'elle lui est apparue dépasser la mesure humaine, contenue pour lui dans les limites de la raison, laquelle est tenue de se mesurer à ce qui se vit, à ce qui se voit, et non pas à ce que l'on veut qui soit. La pensée de l'absurde l'a ainsi ramené à l'évidence des apparences, c'est-à-dire à une vie qui passe sans raison. Mais elle l'a aussi prémuni contre le Sens que l'on a ensuite prêté à l'Histoire. À celui qui n'avait pu se rendre à un sens prétendument reçu de l'extérieur, il était en effet difficile d'admettre un sens prétendument venu d'en dedans; il y voyait toujours le fait d'un unilatéralisme qui, redescendu des cieux, était désormais projeté à l'horizontale, sur le royaume terrestre. Le trône de Dieu à peine vidé était aussitôt brigué par son rival en existence, l'homme-dieu, grand justicier du temporel. S'il était absolument nécessaire de lutter contre les injustices dans l'histoire, l'idée de justice ne devait pas s'imposer comme nécessité historique, car ce n'était plus alors une idée vers laquelle on tendait, mais une idéologie s'étendant sur l'histoire, à laquelle beaucoup a été sacrifié afin qu'elle soit consacrée; c'était une unité qui, transposée en totalité, a couru vers l'empire. De cet horizontalisme, Jean-Baptiste Clamence, alors

avocat parisien, a prolongé la course, n'élevant plus l'Histoire mais son histoire à titre d'absolu. C'est ainsi qu'il a voulu régner sur tout et sur tous, prostituant par sa vanité la justice dont « on aurait cru vraiment qu[']elle] couchait avec [lui] tous les soirs » (p. 704). C'est ainsi aussi qu'il s'est privé de tout ce qui comptait en vérité.

Si la pensée camusienne n'est pas allée aussi loin que ceux-ci et ceux-là en termes et de verticalité et d'horizontalité, c'est certainement qu'elle a cherché à conjuguer ces deux voies – d'où son double mouvement –, corrigeant l'une par l'autre – d'où son progrès<sup>1129</sup>. La prise en compte de cette dualité, ou la réunion de ces deux « centrismes unilatéraux » au moyen des instruments de mesure que sont pour elle le cœur et la raison, lui a sans doute permis de voir avec plus de justesse et de rendre, peut-être, meilleure justice. Ce qui ne signifie nullement qu'elle ne se soit pas illusionnée; que la justesse/justice, autrement dit, ait été par elle conquise. L'illusion dont Camus aura principalement été victime concerne, avons-nous dit, ses idées de grandeur – lesquelles ne sont pas sans rappeler l'excellence qu'a convoitée Clamence. Que cette grandeur ou excellence ait été notamment rattachée à la justesse/justice n'aura qu'amplifié le choc de la réalité, la vérification lui ayant révélé qu'il ne s'était pas toujours montré à la hauteur de ses idées<sup>1130</sup>. La faille, ou faiblesse, qu'évoque la note précédente réside à notre avis dans l'idée d'une grande vie. Et cette idée, Camus l'a formulée au détour de l'absurde. Si, selon lui, l'idéalisme détourne de la vie, et que l'idéologie se retourne contre la vie, la pensée de l'absurde l'a fait se tourner vers elle : la conscience de la mort a exacerbé chez lui le désir de vivre – vivre signifiant alors être conscient,

---

<sup>1129</sup> Le progrès étant, rappelons-le, « non pas dans une flèche », mais « dans deux forces d'égale tension un équilibre optimum » (voir note 857), c'est-à-dire dans la mesure, au double sens du terme.

<sup>1130</sup> 1947 : « Personne, autant que moi, n'a été aussi sûr de conquérir le monde par les voies droites. Et maintenant... Où donc a été la faille, qu'est-ce qui a faibli tout d'un coup et qui a déterminé le reste... »; *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 1105.

libre et passionné. Précisément, la conscience, la liberté et la passion qu'il a tirées de l'absurde, en élargissant sa présence au monde, en multipliant et en intensifiant les occasions de se sentir exister, sont devenues autant de raisons d'*être* : avec la perspective de la fin, être devenait sa fin. Que de la pensée de l'absurde, qui enseigne qu'il n'y a pas d'être sous les apparences, ait découlé une telle nécessité d'être, c'est-à-dire de faire relief sur un fond apparu mouvant, voilà bien l'absurdité dernière – et l'absurde que Camus aurait alors pu expérimenter pourrait avoir ressemblé à celui que nous avons donné à vivre à Clamence, celui-ci frappé dans sa vie de maître, celui-là, dans sa vie de « seigneur de la pensée » qui pensait essentiellement à être. Car c'était alors s'élire sur les ruines du sens, c'est-à-dire prendre pour finir sa vie au sérieux, même si celle du libre jeu des désirs; c'était, en d'autres termes, se contredire.

Nous n'avons cessé de répéter que Camus avait refusé de s'installer. Cela ne l'a pourtant pas empêché de s'installer dans la passion et la liberté. Celles-ci, du fait de cette installation, perdaient en conscience, lui croyant y voir l'élan de l'amour de vivre, alors que cet élan cachait en réalité un certain désamour à l'égard de ce qui n'était pas passionnant, désiré – désir qui, épris de nouveauté, s'élançait toujours de nouveau, tournant ainsi le dos à ce que la vie a de routinier, à ce qui contraint la liberté. En même temps que les chances de vie, augmentaient les risques d'errer. Ce style existentiel l'a en effet exposé au danger de s'accorder beaucoup de libertés afin d'être le plus possible – d'où la nécessité d'opposer à cette liberté d'être la liberté de conscience, soit le devoir de juger librement ou en vérité<sup>1131</sup>, ici de la liberté pour éviter qu'elle ne prétende à son tour à la Vérité. À ce pénible examen de conscience, Camus, comme Clamence, s'est alors livré – ce qui

---

<sup>1131</sup> Si l'être est condamné à la liberté, la condamnation pour être complète doit inclure cette liberté de conscience.



explique qu'il ne se soit pas définitivement installé, c'est-à-dire finalement complu, dans son désir de liberté, ou dans la liberté de ses désirs, bien qu'il soit toujours demeuré enclin à y retourner.

Contre l'impérialisme de cette tendance, Camus a constamment dû lutter. Il y est « parfois<sup>1132</sup> » arrivé « par l'exercice de la volonté ». Mais il est arrivé d'autres fois où la volonté n'a pas suffi. La conscience de sa culpabilité, soit du mal qu'il avait causé à se désirer une vie de « tsar », l'a par moments tellement appesanti que sa soif de vivre s'en est trouvée presque tarie<sup>1133</sup>. Car, pour être, il s'était peut-être « servi de chaque être<sup>1134</sup> » ; « pour oublier ce que la vie avait d'affreux », il avait lui-même été affreux<sup>1135</sup> – ce monstre<sup>1136</sup> dont *Le premier homme* devait raconter l'histoire<sup>1137</sup>, et dont Jean-Baptiste Clamence offre le « portrait-miroir<sup>1138</sup> ». Par cette conscience du mal engendré, et la volonté subséquente de ne plus ajouter, non pas ici « à cette dégoûtante boucherie<sup>1139</sup> », mais à la douleur d'autrui, honteux « à mourir d'avoir été », non pas alors « un meurtrier », mais un égoïste immodéré, Camus rappelle Tarrou confiant à Rieux :

J'ai compris alors que moi, du moins, je n'avais pas cessé d'être un pestiféré pendant toutes ces longues années où pourtant, de toute mon âme, je croyais lutter justement contre la peste. [...]

Depuis, je n'ai pas changé. [...] Oui, j'ai continué d'avoir honte, j'ai appris cela, que nous étions tous dans la peste, et j'ai perdu la paix. [...] Je sais seulement qu'il faut faire ce qu'il faut pour ne plus être un pestiféré et que c'est là ce qui peut, seul, nous faire espérer la paix, ou une bonne mort à son défaut. C'est cela qui peut soulager les

---

<sup>1132</sup> 1948 : « J'ai deux ou trois passions qu'on peut juger coupables, que j'estime telles et dont j'essaie de me guérir par l'exercice de la volonté. J'y réussis parfois » ; *Carnets 1935-1948, op. cit.*, p. 1125.

<sup>1133</sup> 1951 : « Un soir, feuilletant distraitemment un livre aimable, je lus sans broncher : “Comme chez beaucoup d'âmes passionnées, le moment était venu où sa foi dans la vie défailait.” Une seconde après, la phrase retentissait de nouveau en moi, et je fondais en larmes » ; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1129.

<sup>1134</sup> Voir note 1028.

<sup>1135</sup> 1951 : « Je me fais de moi l'idée la plus affreuse, des jours durant » ; *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1120.

<sup>1136</sup> En 1952, Camus note ces mots de Pascal : « “L'égarement à aimer en divers endroits est aussi monstrueux que l'injustice dans l'esprit” » ; et juste en dessous, ces autres : « “L'amour et la raison ne sont qu'une même chose” » ; *ibid.*, p. 1148.

<sup>1137</sup> Voir note 1055.

<sup>1138</sup> Voir note 1054.

<sup>1139</sup> *La peste, op. cit.*, p. 209.

hommes et, sinon les sauver, du moins leur faire le moins de mal possible et même parfois un peu de bien. [...]

C'est pourquoi cette épidémie ne m'apprend rien, sinon qu'il faut la combattre à vos côtés. Je sais de science certaine [...] que chacun la porte en soi, la peste, parce que personne, non, personne au monde n'en est indemne. Et qu'il faut se surveiller sans arrêt pour ne pas être amené, dans une minute de distraction, à respirer dans la figure d'un autre et à lui coller l'infection. Ce qui est naturel, c'est le microbe. Le reste, la santé, l'intégrité, la pureté, si vous voulez, c'est un effet de la volonté et d'une volonté qui ne doit jamais s'arrêter. L'honnête homme, celui qui n'infecte presque personne, c'est celui qui a le moins de distraction possible. Et il en faut de la volonté et de la tension pour ne jamais être distrait! Oui, Rieux, c'est bien fatigant d'être un pestiféré. Mais c'est encore plus fatigant de ne pas vouloir l'être. C'est pour cela que tout le monde se montre fatigué, puisque tout le monde [...] se trouve un peu pestiféré. Mais c'est pour cela que quelques-uns, qui veulent cesser de l'être, connaissent une extrémité de fatigue dont rien ne les délivrera plus que la mort<sup>1140</sup>.

En se soumettant à la dure lumière du jugement, Camus a ainsi pris la mesure de ce qui composait, moins la difficulté de vivre, que le malheur d'exister. De « l'épreuve des faits » (p. 721), il est en effet ressorti que l'honnête homme n'était plus seulement celui qui s'efforçait de maintenir la conscience de la fin, mais désormais celui qui s'efforçait de tenir malgré la conscience de ses fautes. Le créateur, à l'instar de son personnage, menaçait alors de s'enfermer dans la mauvaise conscience : « dans certains cas, fera-t-il dire à Clamence, continuer, seulement continuer, voilà ce qui est surhumain » (p. 749).

« Mais, écrivait-il dans un autre contexte, on appelle surhumaines les tâches que les hommes mettent longtemps à accomplir, voilà tout<sup>1141</sup>. » Camus mettra effectivement longtemps à remonter la pente de la chute en soi, mais il se remettra pourtant à égalité avec le temps, c'est-à-dire dans le sens de la vie. Si, à cet effort, la volonté n'a pas suffi, c'est que celle-ci ne pouvait défaire le fait que des fautes avaient été commises. Ces fautes, il fallait alors les prendre sur soi, « [s']en

---

<sup>1140</sup> *Ibid.*, pp. 208-210.

<sup>1141</sup> « Les amandiers », *op. cit.*, p. 587.

arranger » (p. 747) disait Clamence, au sens ici non pas de sa démission déraisonnable, mais d'une admission au moyen de la raison. Ce faisant, Camus aura comme Tarrou, et contrairement à Clamence, « consen[ti] à être ce qu'il était »<sup>1142</sup>, il aura « appris la modestie ». Et cette humilité se sera chez lui aussi doublée d'un certain honneur, puisque là où il y a dû à l'égard de la vérité, il y a également mérite à s'y être rendu – la chose, on le sait, n'étant pas aisée du fait de la souffrance occasionnée. La reconnaissance de ce dû est précisément ce qui permettra à Camus de continuer, « les vérités écrasantes périss[a]nt d'être reconnues »<sup>1143</sup>. Continuer n'a pas alors signifié repartir depuis zéro : l'honneur n'efface pas le déshonneur, le savoir n'annule pas le faire, « en sorte que, écrivait Jankélévitch, le *statu quo* se reforme après la partie comme s'il ne s'était rien passé ». Mais, si le passé n'est pas englouti par le présent de la conscience, il ne doit pas être à l'inverse la seule chose à y surnager. Se mettre en règle, autrement dit, n'est pas faire du mal l'unique règle, mais plutôt, avons-nous écrit, apprendre à vivre avec ses maux. Or vivre, c'est bien là ce que s'interdira Clamence en réduisant l'être à la faute. Car, comme Caïn dont parle ici Jankélévitch, il « a beau s'enfuir à l'autre bout du monde, se barricader à mille lieues sous la terre, il reste inexorablement en tête à tête avec le souvenir obsédant de sa faute »<sup>1144</sup>. « Une vie morale, poursuit ce dernier, qui s'identifi[e] à la mauvaise conscience peut être dite rétrospective [...], puisqu'elle est tournée vers le passé de la faute »<sup>1145</sup> : elle « est comme le remords de la vie élémentaire ou “primaire” », de ce que nous avons appelé l'innocence première. « Aussi convient-il de lui opposer une conscience morale antécédente qui serait tournée au contraire vers l'avenir des problèmes à résoudre [...] : le problème moral est ici vécu non pas dans le piétinement de la souffrance et dans

---

<sup>1142</sup> *La peste*, op. cit., p. 210. En 1954, Camus note : « Conversion au sérieux. Le sérieux c'est le mensonge accepté et l'infirmité reconnue. Pour tout le reste, la sincérité tranquille »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1196.

<sup>1143</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 303.

<sup>1144</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, op. cit., p. 12.

<sup>1145</sup> *Ibid.*, p. 13.

les ressassements de l'angoisse par une conscience malheureuse, mais dans l'hésitation et la perplexité par une conscience inquiète qui n'est pas toujours stationnaire. » Et c'est en s'ouvrant à l'à-venir, à « ce qui vient<sup>1146</sup> », que Camus s'autorisera pour sa part la reprise, soit la possibilité de s'essayer de nouveau à vivre. « S'oublier<sup>1147</sup> » équivaut alors à cesser de tourner vers soi cet « œil de trop<sup>1148</sup> » qu'évoquait Maurice Blanchot pour le re-tourner devant soi. Par l'innocence ainsi retrouvée, innocence ici de second degré, les détours de la pensée auront favorisé chez lui le retour à la vie.

Si progrès il y a eu, par et de la pensée, celui-ci n'aura donc pas été univoque<sup>1149</sup>, chaque vérité « port[ant] avec elle son amertume<sup>1150</sup> ». Là où la pensée a apporté en lucidité, elle a comporté de la gravité. Il y a eu à la fois gain et perte. À la fin d'une innocence première, certes dépourvue des yeux de l'appréciation, a correspondu, ou co-répondu, le début d'une existence préoccupée, et non plus insouciant : à peine libérée de son aveuglement, la pensée était aussitôt enchaînée à la mort (comme fin) et à l'absurde (qui ne voit rien au-delà de cette fin). Si ne pas chercher au-delà, c'était se rendre présent à ce qu'il y a, c'était aussi admettre que cette présence était vouée au final à l'absence totale. Délivrant de l'illusion du sens, la pensée de l'absurde, en même temps qu'elle restituait la vie à l'évidence des apparences, faisait apparaître le tragique de l'existence. Cette métaphysique sceptique ne s'est toutefois pas avérée suffisante pour vivre. D'abord, parce que

---

<sup>1146</sup> Voir note 252.

<sup>1147</sup> Voir note 1050.

<sup>1148</sup> Voir note 178.

<sup>1149</sup> « Rien n'est évident, univoque et absolument simple »; Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, op. cit., p. 117.

<sup>1150</sup> Voir note 367.

l'indifférence du monde, à l'évidence, n'était pas pour tous aussi « tendre<sup>1151</sup> » que celle à laquelle Meursault, en héros de l'absurde, s'ouvrait au crépuscule de son existence : à la souffrance humaine, imposée ici par le monde ou la vie, il n'a pas alors été possible de se résigner, tout n'étant pas pour finir équivalent. Ensuite, parce qu'aux apparences certains ont tendu à se surimposer, ajoutant aux injustices sans cause la souffrance causée par la volonté de puissance des hommes. Il a alors fallu se révolter contre ces derniers pour freiner leur avancée dans l'histoire, ou leur règne sur l'histoire : la morale, comme l'affirmait Marcel Conche, posait ainsi une borne au scepticisme. Si cette révolte s'est faite au nom de la justice de la raison, celle-ci a en contrepartie révélé à celui qui la défendait qu'il ne s'était pas regardé lui-même avec justesse, découvrant par là qu'il avait manqué de cœur. Sans doute n'était-il pas monté, comme d'autres, sur le dos de la vie, mais, faisant des apparences une fête où il s'agissait de vivre le plus possible, il s'était en quelque sorte servi d'elles pour être. Le prix de cette « fête où [il] avai[t] été heureux » (p. 710) a ainsi été payé, par lui comme par Clamence, en frais de culpabilité. La pensée traînait alors dans son sillon un tel poids, apparentant la vie à un chemin de croix, qu'il est devenu nécessaire de quitter le point de vue moral pour simplement pouvoir continuer de vivre. Cette nécessité ne sous-tendait toutefois pas une lâcheté, mais plutôt un certain relâchement de la tension<sup>1152</sup>, un refus de s'installer, ici dans la rigidité de la moralité, laquelle pèse parfois tellement qu'il n'est plus permis d'avancer. Car s'« il faut<sup>1153</sup> », ainsi que le veut Tarrou, « refuser d'être avec le fléau », ce n'est qu'« autant qu'il est

---

<sup>1151</sup> « [...] Vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore »; *L'étranger*, op. cit., p. 213.

<sup>1152</sup> 1958 : « Étapes d'une guérison. Laisser dormir la volonté. Assez de "il faut" »; *Carnets 1949-1959*, op. cit., p. 1271.

<sup>1153</sup> *La peste*, op. cit., p. 210.

possible », c'est-à-dire en tant qu'il est possible aussi d'être<sup>1154</sup>. Par cette « gauchissure de la pensée », Camus, après s'être demandé avec Tarrou « comment on devient un saint<sup>1155</sup> », se rapprochait de Rieux, qui lui répond : « Je n'ai pas de goût, je crois, pour l'héroïsme et la sainteté. Ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme. » Si c'était alors consentir à n'être pas parfait, ce n'était pas pour autant se complaire dans l'imperfection clamencienne : c'était accepter de vivre avec l'inquiétude des doutes et des remises en question.

Cela a supposé, nous l'avons dit, un incessant va-et-vient. Ni univoque, le progrès n'aura pas non plus été unilatéral, Camus, ainsi qu'il résumait sa démarche dans « L'énigme », affirmant, se dédisant, répétant, avançant et reculant<sup>1156</sup>. Car ce qui s'acquiert en cours de route, ce ne peut être, hors de tout doute, la certitude de ne plus se tromper. L'erreur/errance ne saurait être, en d'autres termes, exclue une fois pour toutes. Il faudrait pour cela, encore une fois, qu'il n'y ait qu'une Vérité à l'aune de laquelle (se) juger – mais laquelle sera-ce alors parmi toutes les vérités? À défaut d'une telle vérité, l'on ne peut donc que s'essayer à vivre puisque ne sachant jamais exactement comment. Ce qui ne veut toutefois pas dire vivre n'importe comment sur la base d'un non-savoir absolu, puisque certaines choses peuvent être sues. Vers la clairvoyance, il est ainsi nécessaire de toujours remonter la pente, à la manière de Sisyphe, poussant tantôt le rocher de l'absurdité de la vie, tantôt celui de l'affreuseté de l'être. Que cette clairvoyance consacre le tragique de l'existence, par la « conna[issance] [de] l'étendue de sa misérable condition<sup>1157</sup> », n'empêche pas qu'elle

---

<sup>1154</sup> Car, disait Jankélévitch, « pour aimer il faut être »; « si l'on n'est pas, où est l'amant qui sera le sujet du verbe *aimer*? »; voir note 910. Il est ainsi des dilemmes insolubles qui composent aussi le tragique de l'existence.

<sup>1155</sup> *La peste*, op. cit., p. 211.

<sup>1156</sup> « Je ne sais pas ce que je cherche, je le nomme avec prudence, je me dédis, je me répète, j'avance et je recule »; voir note 290.

<sup>1157</sup> *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 302.

« consomme du même coup sa victoire<sup>1158</sup> », par la reconnaissance de ses erreurs et errances. S'« il faut imaginer Sisyphe heureux<sup>1159</sup> », c'est que « la lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme ». Si, autrement dit, « la vérité vaut tous les tourments<sup>1160</sup> », c'est que « seule elle fonde la joie qui doit couronner cet effort ».

Pour qu'il y ait progrès, il ne doit donc pas y avoir mensonge – lequel, selon Camus, « endort ou rêve, comme l'illusion<sup>1161</sup> ». Dans le cas de Clamence, nous dirons qu'il a endormi la souffrance, bien que superficiellement, et rêvé de puissance, bien que contradictoire. Souffrance de s'être su contraire à ce qu'il croyait être : en se dédoublant par la pensée, l'ancien avocat découvrait son imposture. « Le mensonge et la ruse datent de ce dédoublement<sup>1162</sup> », en ce qu'ils résultent alors de la conscience. Car, coincé précisément dans une conscience qui le renvoyait sans cesse de son idée d'excellence à la réalité de son exécrabilité, il a voulu faire cesser ce mouvement de tangage en tranchant entre les deux : il n'y avait plus chez lui de vrai que le seul fait de sa duplicité<sup>1163</sup>. Et

---

<sup>1158</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>1159</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>1160</sup> *Carnets 1949-1959, op. cit.*, p. 1272.

<sup>1161</sup> *Ibid.*, p. 1282. Suite de cette note de 1958 : « La vérité est la seule puissance, allègre, inépuisable. Si nous étions capables de ne vivre que de, et pour la vérité : énergie jeune et immortelle en nous. L'homme de vérité ne vieillit pas. Encore un effort et il ne mourra pas. »

<sup>1162</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur, op. cit.*, p. 267.

<sup>1163</sup> Nous dirons alors, avec Jankélévitch, que « cette volonté est impure », en ce qu'« elle se complait dans la confusion, elle “en remet”, elle s'y attarde plus qu'il n'est nécessaire » : « La première intention impure se forme dans la conscience que le confus prend de sa confusion et dans un renoncement un peu trop empressé à la clarté, dans une capitulation suspecte. » Et « c'est la première intention impure, c'est la honteuse subintention, qui fait du jardin de lumière un paysage en relief, creusé de cachettes et de coins d'ombre [...]. Les réticences et complaisances multipliées que la conscience-de-soi amorce au sein d'une confusion originaire sont donc le principe même de l'impureté intentionnelle, bien qu'elles introduisent dans cette confusion une certaine forme d'ordre : le rusé qui se déprend de lui-même, et prend ses distances à l'égard de son propre personnage, et cesse de coïncider substantiellement avec son être végétatif, de figurer tout entier dans chacune de ses paroles, ce rusé est bien loin de perdre le nord; la duplicité qui résulte du pli de conscience est une duplicité lucide; [...] le menteur garde la direction de ce monde fendillé; [...] la conscience continue de régner sur un monde compartimenté et cloisonné par les disjonctions de l'hypocrisie. [...] La lucidité dans l'impureté : cette alliance paradoxale a quelque chose de démoniaque; [...] pour imaginer l'ordre trompeur, une perversion et même une inversion de l'esprit n'étaient-elles pas nécessaires? Le menteur, puisqu'il ment, sait toujours à quoi s'en tenir sur le vrai et le faux... »; *ibid.*, pp. 266, 268.

de cette image tronquée, il a ensuite retourné le miroir afin que chacun y voie le reflet non seulement de son être, mais de l'être même. Présentant comme « la vérité tout court la petite vérité mesquine, unilatérale et passionnelle de son intérêt propre<sup>1164</sup> », Jean-Baptiste Clamence servait effectivement ses fins. En plus d'excuser son passé et de l'exempter de toute moralité, cette prétendue « essence » assurait à ses yeux sa puissance par le savoir : « la lumière pour moi seul! tous les autres dans les ténèbres! », tel est, toujours selon Jankélévitch, « le rapport unilatéral de tromperie<sup>1165</sup> ». Yeux qui étaient alors ceux d'un illuminé, puisque de l'immanence absolue il ne saurait y avoir aucune vue. Ainsi, « cette conscience, comme l'écrit encore Jankélévitch, est une demi-conscience, une conscience à demi profonde, et qui fait tout à moitié, ou s'arrête à mi-chemin; cette conscience incomplète est en réalité relativement inconsciente... » – d'où, en dépit de sa culpabilité, une certaine innocence. « Pauvre conscience, après tout, [...] conscience stoppée qui croit englober ses victimes et qui est englobée elle-même dans la même misère! La conscience menteuse n'est-elle pas une conscience malheureuse? » Ce malheur, qui est effectivement le sien, s'il lui avait rendu sa part au lieu de la lui refuser, lui aurait permis de renouer avec une forme de bonheur, celle qui découle précisément du « sentiment apitoyé de notre malheur<sup>1166</sup> ». « Apitoyé », oui, car à la difficile entreprise qu'est la vie, la pitié, « la sympathie<sup>1167</sup> » dans les termes de Tarrou, s'avèrent nécessaires, autant envers soi-même qu'à l'égard d'autrui. Mais à ce cœur de la raison qui comprend s'ajoute aussi la nécessité du cœur qui, par la raison, se reprend. Et s'il fallait

---

<sup>1164</sup> *Ibid.*, p. 269. « Si analytique qu'elle paraisse, [la conscience menteuse] est, en effet, encore engluée dans l'égo, et sa lucidité à pour limite la vérité toute partielle et partielle de sa philautie; plus rouée que vraiment intelligente et plus utilitaire que clairvoyante [...]. »

<sup>1165</sup> « Injuste en cela, ajoute Jankélévitch, le menteur s'octroie et se réserve un privilège qu'il refuse aux autres : le menteur, en se réservant le monopole de la vérité [...] perpétue ou accentue la dénivellation qui inégalise les hommes »; *loc. cit.*

<sup>1166</sup> « Oui, c'est peut-être cela le bonheur, le sentiment apitoyé de notre malheur »; « Entre oui et non », *op. cit.*, p. 48.

<sup>1167</sup> *La peste*, *op. cit.*, p. 210.



esquisser une réponse au « comment vivre » posé en introduction, nous dirions pour finir que Camus aura sans doute vécu à mi-chemin entre la critique et la compassion.

## Bibliographie\*

\* La bibliographie qui suit contient les références des ouvrages cités dans le corps du texte, auxquelles nous avons ajouté celles de plusieurs contributions consultées en cours de route, afin de rendre hommage à celles et ceux qui ont contribué à l'élaboration de notre pensée.

### Œuvre à l'étude

CAMUS, Albert, *La chute*, dans Albert Camus, *Œuvres complètes*, tome III, 1949-1956, édition publiée sous la direction de Raymond Gay-Crosier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011 [2008], pp. 695-765.

### Œuvres à l'appui

CAMUS, Albert, *Œuvres complètes*, tome I, 1931-1944, édition publiée sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2013 [2006].

CAMUS, Albert, *Œuvres complètes*, tome II, 1944-1948, édition publiée sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011 [2006].

CAMUS, Albert, *Œuvres complètes*, tome III, 1949-1956, édition publiée sous la direction de Raymond Gay-Crosier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011 [2008].

CAMUS, Albert, *Œuvres complètes*, tome IV, 1957-1959, édition publiée sous la direction de Raymond Gay-Crosier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2012 [2008].

CAMUS, Albert, *Théâtre, récits, nouvelles*, édition de Roger Quilliot, préface de Jean Grenier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

CAMUS, Albert, *Essais*, édition établie et annotée par Roger Quilliot et Louis Faucon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000 [1965].

CAMUS, Albert, « Lettre au directeur des *Temps modernes* », *Les Temps modernes*, n° 82, août 1952, pp. 317-333.

CAMUS, Albert et Louis GUILLOUX, *Correspondance 1945-1959*, Paris, Gallimard, 2013.

### Études critiques

ABBOU, André, « L'écriture hypertextuelle dans *La Chute* d'Albert Camus. Fiction en quête d'accomplissement », dans Mustapha Trabelsi, *Albert Camus : l'écriture des limites et des frontières*, coll. « Entrelacs », Tunis/Bordeaux, Sud Éditions/Presses universitaires de Bordeaux, 2010, pp. 249-270.

*Albert Camus : la pensée révoltée*, livre adapté d'un hors-série de *Philosophie magazine*, Paris, Philo Éditions, « Les intemporels », 2013.

« Albert Camus : la revanche », *Le Point*, hors-série, « Les maîtres-penseurs », n° 15, octobre-novembre 2013.

« Albert Camus : la révolte et la liberté », *Le Monde*, hors-série, « Une vie, une œuvre », 2010.

*Albert Camus et la pensée de midi*, Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus, Avignon, Éditions A. Barthélémy, 2016.

AMIOT, Anne-Marie et Jean-François MATTÉI (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997.

ARMENGAUD, Françoise, « L'ironie "tapie au fond des choses", ou l'inextricable texture de *L'envers et l'endroit* », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 35-50.

ARONSON, Ronald, *Camus & Sartre, amitié et combat*, traduction de Daniel B. Roche et Dominique Letellier, Paris, ALViK Éditions, 2005.

ARSAC, Louis (dir.), *Analyses et réflexions sur Albert Camus : La chute*, Paris, Ellipses, 1997.

BARCHILON, José, « Profondeur et limite de la psychologie de l'inconscient chez Camus : les jeux du narcissisme », dans Raymond Gay-Crosier et Jacqueline Lévi-Valensi (dir.), *Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte?*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle (juin 1982), Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Albert Camus », vol. 5, 1985, pp. 17-36.

BARILIER, Étienne, *Albert Camus, philosophie et littérature*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1977.

BARILIER, Étienne, « La création corrigée », dans Raymond Gay-Crosier et Jacqueline Lévi-Valensi (dir.), *Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte?*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle (juin 1982), Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Albert Camus », vol. 5, 1985, pp. 135-150.

BARTFELD, Fernande, « Deux exilés de Camus : Clémence et le Renégat », dans Brian T. Fitch (dir.), *Camus nouvelliste : L'exil et le royaume*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 6, 1974, pp. 89-112.

BARTFELD, Fernande, *L'effet tragique : essai sur le tragique dans l'œuvre d'Albert Camus*, Genève, Slatkine, 1988.

BARTFELD, Fernande, « Le monologue séducteur de *La chute* », dans Raymond Gay-Crosier (dir.), *Études comparatives*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 13, 1989, pp. 119-128.

BARTHES, Roland, « *La Peste*, annales d'une épidémie ou roman de la solitude? », article publié en février 1955 dans *Club* et reproduit dans *Œuvres complètes*, tome I, édition établie et présentée par Éric Marty, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 452-456.

BESPALOFF, Rachel, « Le monde du condamné à mort », *Esprit*, n° 163, janvier 1950, pp. 1-26.

BLANCHOT, Maurice, « La confession dédaigneuse », *La Nouvelle Nouvelle Revue Française*, n° 48, décembre 1956, pp. 1053-1056; étude reproduite dans Jacqueline Lévi-Valensi, *La Chute d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 2001 [1996], pp. 187-191.

BRISVILLE, Jean-Claude, *Camus*, Paris, Gallimard, coll. « La Bibliothèque idéale », 1959.

CALMETTES, Joël, *Camus, Sartre : une amitié déchirée*, 2014, <http://www.dailymotion.com/video/x3a6uqe>.

« Camus : l'éternel révolté », *L'Obs*, hors-série, n° 97, septembre 2017.

CAMUS, Catherine, *Albert Camus. Solitaire et solidaire*, Paris, Michel Lafon, 2009.

CASTILLO, Eduardo (dir.), *Pourquoi Camus?*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2013.

CHABOT, Jacques, *Albert Camus, la pensée de midi*, Aix-en-Provence, Édisud, 2002.

COLLECTIF, « Albert Camus », *Preuves*, n° 110, avril 1960.

COLLECTIF, « Albert Camus », *Europe. Revue de littérature mensuelle*, vol. 77, n° 846, octobre 1999.

COLLECTIF, *Hommage à Albert Camus*, Paris, Gallimard, 1967.

COMTE-SPONVILLE, André, « L'absurde dans *Le mythe de Sisyphe*, dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 159-171.

COMTE-SPONVILLE, André, Laurent BOVE et Patrick RENOU, *Camus. De l'absurde à l'amour*, Vénissieux, Éditions Paroles d'Aube, 1996.

CORBIC, Arnaud, *Camus, l'absurde, la révolte, l'amour*, Paris, Éditions ouvrières/Éditions de l'Atelier, 2003.

CORBIC, Arnaud, *Camus et l'homme sans Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2007.

DANIEL, Jean, *Avec Camus. Comment résister à l'air du temps*, Paris, Gallimard, 2007 [2006].

DELBECCHI, Cécile, « L'impasse des sens uniques : essai sur la dualité dans *L'envers et l'endroit* et *L'exil et le royaume* d'Albert Camus », mémoire de maîtrise sous la direction de Pierre Hébert, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, Département des lettres et communications, 2009.

DELBECCHI, Cécile, « Quand le royaume devient exil. Les sous-entendus du traitement ironique dans *L'exil et le royaume* », dans Lionel Dubois (dir.), *Humour, ironie et dérision chez Albert Camus*, actes du 8<sup>ème</sup> colloque de Poitiers sur Albert Camus (28, 29, 30 mai 2009), Poitiers, Éditions des Amitiés Camusiennes, 2011, pp. 271-284.

DELBECCHI, Cécile, « Albert Camus et la philosophie existentielle », dans Ioan Lascu, Camelia Manolescu et Valentina Rădulescu (dir.), *Albert Camus : innovation, classicisme, humanisme*, Craiova, Scrisul Românesc Fundația – Editura, 2013, pp. 57-69.

DELBECCHI, Cécile, « Un chef-d'œuvre attendu au tournant : *La Peste* d'Albert Camus », dans David Martens, Bart Van den Bossche & MDRN (dir.), *1947 – Almanach littéraire*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 2017, pp. 56-62.

DRAÏ, Raphaël, « Camus et Mauriac : quelle justice? », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus. Du refus au consentement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2011, pp. 71-98.

DUNWOODIE, Peter, *Une histoire ambivalente : le dialogue Camus-Dostoïevski*, préface de Ernst Sturm, Paris, Librairie Nizet, 1996.

« Entre deux feux », entretien avec Boualem SANSAL, dans *Albert Camus : la pensée révoltée*, livre adapté du hors-série de *Philosophie magazine*, Paris, Philo Éditions, 2013, pp. 48-50.

FAES, Hubert et Guy BASSET (dir.), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012.

FAVRE, Frantz, « Camus et Nietzsche. Philosophie et existence », dans Brian T. Fitch (dir.), *La pensée de Camus*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 9, 1979, pp. 65-94.

FAVRE, Frantz, « Quand Camus lisait Nietzsche », dans Raymond Gay-Crosier (dir.), *Le premier homme en perspective*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 20, 2004, pp. 197-206.

FINKIELKRAUT, Alain, « “Voici les miens, mes maîtres, ma lignée...” Lecture du *Premier homme*, d'Albert Camus », *Un cœur intelligent*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2010 [Stock/Flammarion, 2009], pp. 97-130.

FIROUD, Marc, « Pour une éthique solaire : la pensée de midi à la lumière de la philosophie de José Ortega y Gasset », dans *Albert Camus et la pensée de midi*, Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus, Avignon, Éditions A. Barthélémy, 2016, pp. 83-106.

FITCH, Brian T. (dir.), *Sur La chute*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 3, 1970.

FITCH, Brian T., « Une voix qui se parle, qui nous parle, que nous parlons, ou l'espace théâtral de *La Chute* », dans Brian T. Fitch (dir.), *Sur La Chute*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 3, 1970, pp. 59-79.

FITCH, Brian T. (dir.), *La pensée de Camus*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 9, 1979.

GADOUREK, Carina, *Les innocents et les coupables. Essai d'exégèse de l'œuvre de Camus*, La Haye, Mouton, 1963.

GAY-CROSIER, Raymond, « La révolte génératrice et régénératrice », dans Raymond Gay-Crosier et Jacqueline Lévi-Valensi (dir.), *Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte?*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle (juin 1982), Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Albert Camus », vol. 5, 1985, pp. 113-134.

GAY-CROSIER, Raymond (dir.), *Autour de La Chute – textes, intertextes, contextes*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 15, 1993.

GAY-CROSIER, Raymond, « De l'*homo faber* à l'*homo ludens* », dans Dolorès Lyotard (éd.), *Albert Camus contemporain*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Objet », 2009, pp. 29-44.

GAY-CROSIER, Raymond et Jacqueline LÉVI-VALENSI (dir.), *Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte?*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle (juin 1982), Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Albert Camus », vol. 5, 1985.

GINESTIER, Paul, *La pensée de Camus*, Paris, Bordas, coll. « Pour connaître », 1964.

GONZALES, Jean-Jacques, « Albert Camus : chemins de crête », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus. Du refus au consentement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2011, pp. 19-44.

GRENIER, Jean, *Albert Camus, souvenirs*, Paris, Gallimard, 1968.

GRENIER, Roger, *Albert Camus, soleil et ombre*, Paris, Gallimard, 1987.

GUÉRIN, Jeanyves, « Jalons pour une lecture politique de *La Peste* », *Roman 20-50*, n° 2, décembre 1986, pp. 7-25.

GUÉRIN, Jeanyves, *Albert Camus : portrait de l'artiste en citoyen*, Paris, Éditions François Bourin, 1993.

GUÉRIN, Jeanyves, « Camus, philosophe pour classes terminales? », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 85-99.

GUÉRIN, Jeanyves (dir.), *Dictionnaire Albert Camus*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2010.

GUÉRIN, Jeanyves, *Albert Camus. Littérature et politique*, Paris, Honoré Champion, coll. « Champion Classiques », série « Essais », 2013.

HAOUEY, Mohamed Kamel Eddine, *Camus et l'hospitalité*, Paris, L'Harmattan, 2003.

JARRETY, Michel, « Camus : le refus de la séparation », *La morale dans l'écriture de Camus, Char, Cioran*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives littéraires », 1999, pp. 11-66.

JEANSON, Francis, « Albert Camus ou l'âme révoltée », *Les Temps modernes*, n° 79, mai 1952, pp. 2070-2090.

KNEE, Philip, « Ironie romantique et révolte métaphysique », dans Lionel Dubois (dir.), *Humour, ironie et dérision chez Albert Camus*, actes du 8<sup>ème</sup> colloque de Poitiers sur Albert Camus (28, 29, 30 mai 2009), Poitiers, Éditions des Amitiés Camusiennes, 2011, pp. 75-90.

LAPAIRE, Pierre J., « Un style polarisé : éléments de la binarité stylistique chez Albert Camus », *French Review*, vol. 66, n° 4, 1993, pp. 607-615.

LEBESQUE, Morvan, *Camus par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, « Écrivains de toujours », 1963.

LÉVI-VALENSI, Jacqueline, *Camus*, Paris, Garnier, coll. « Les critiques de notre temps », 1970.

LÉVI-VALENSI, Jacqueline, « *La Chute*, ou la parole en procès », dans Brian T. Fitch (dir.), *Sur La Chute*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 3, 1970, pp. 33-58.

LÉVI-VALENSI, Jacqueline, « Roman, mesure et démesure », dans David H. Walker (dir.), *Camus, les extrêmes et l'équilibre*, actes du colloque de Keele (25-27 mars 1993), Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 245-259.

LÉVI-VALENSI, Jacqueline, *La Chute d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 2001 [1996].

LÉVY, Bernard-Henri, « L'affaire Camus », *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000, pp. 408-424.

LÉVY, Bernard-Henri, « Un philosophe artiste », dans « Albert Camus : la révolte et la liberté », *Le Monde*, hors-série, « Une vie, une œuvre », 2010, pp. 7-20.

LÉVY, Carlos, « Albert Camus entre scepticisme et humanisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, octobre 2002, pp. 352-362.

[https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_2002\\_num\\_1\\_3\\_2087](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_2002_num_1_3_2087)

LINDENBERG, Daniel, « Camus politique », dans Eduardo Castillo (dir.), *Pourquoi Camus?*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2013, pp. 71-95.

LUPPÉ, Robert de, *Albert Camus*, Paris, Éditions universitaires, 1960.

MAILHOT, Laurent, *Albert Camus ou l'imagination du désert*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973.

MATTÉI, Jean-François, « Terre et ciel d'Albert Camus », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 277-295.

MATTÉI, Jean-François, « Camus et Sartre : de l'assentiment au ressentiment », *Cités*, vol. 2, n° 22, 2005, pp. 67-71. <https://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-67.htm>.

MATTÉI, Jean-François (dir.), *Albert Camus & la pensée de Midi*, Nice, Les Éditions Ovidia, coll. « Chemins de pensée », 2010.

MATTÉI, Jean-François Mattéi, « Avant-propos » et « *L'étranger*, entre refus et consentement », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus. Du refus au consentement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2011, pp. 9-17, pp. 127-159.

MILOSZ, Czeslaw, « L'interlocuteur fraternel », *Preuves*, n° 110, avril 1960, pp. 15-17.

MODLER, Karl W., *Soleil et mesure dans l'œuvre d'Albert Camus*, Paris, L'Harmattan, 2000.

MOREAU, Jean-Luc, « De la résolution dans l'incertitude. Deux politiques d'écriture : Senancour et Camus », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus. Du refus au consentement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2011, pp. 45-70.

MOREAU, Jean-Luc, *Camus l'intouchable. Polémiques et complicités*, Paris, Éditions Écriture, 2010.



NGUYEN-VAN HUY, Pierre, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1961.

NGUYEN-VAN HUY, Pierre, Phan-ti NGOR-MAI et Jean-René PELTIER, *La chute de Camus ou le dernier testament : étude du message de responsabilité et d'authenticité selon La chute*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1974.

NICOLAS, André, *Albert Camus ou Le Vrai Prométhée*, Paris, Seghers, 1973 [1966].

« “Nous avons besoin d'idéalistes comme Camus” », entretien avec Ronald SRIGLEY, dans « Camus : l'éternel révolté », *L'Obs*, hors-série, n° 97, septembre 2017, pp. 95-98.

NOVELLO, Samantha, « Cet “étrange amour” qui aide à vivre et à mourir : la pensée de midi comme style de vie », dans *Albert Camus et la pensée de midi*, Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus, Avignon, Éditions A. Barthélémy, 2016, pp. 61-81.

ONFRAY, Michel, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012.

ONFRAY, Michel, « La pensée de midi, fille des Lumières », *Albert Camus : la pensée révoltée*, livre adapté d'un hors-série de *Philosophie magazine*, Paris, Philo Éditions, « Les intemporels », 2013, pp. 125-127.

PASCAL, Georges, « Camus ou le philosophe malgré lui », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 173-188.

POLITIS, Hélène, « Un dialogue fictif entre Camus et Kierkegaard », dans Hubert Faes et Guy Basset (dir.), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012, pp. 73-94.

QUILLIOT, Roger, *La mer et les prisons*, Paris, Gallimard, 1970.

QUILLIOT, Roger, « Clémence et son masque », dans Brian T. Fitch (dir.), *Sur La Chute*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 3, 1970, pp. 81-100.

QUILLIOT, Roland, « Lumières et ambiguïtés de la trajectoire camusienne », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 189-204.

REY, Pierre-Louis, *La chute*, Paris, Hatier, coll. « Profil d'une œuvre », 1970.

REY, Pierre-Louis, *Camus : l'homme révolté*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 2013 [2006].

RICHEZ, Marion, « La pensée de midi », *Philosophie magazine*, n° 15, décembre 2007/janvier 2008, pp. 60-63.

RICŒUR, Paul, « L'Homme révolté de Camus », *Christianisme social*, n° 5-6, mai-juin 1956, pp. 229-239; repris dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1992, pp. 121-136.

RIZK, Hadi, « Se dépandre de soi : le jansénisme dans *La Chute* », dans Hubert Faes et Guy Basset (dir.), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012, pp. 223-240.

ROUSSET, Marion, « Albert Camus, un combattant solaire », *Philosophie magazine*, n° 15, décembre 2007/janvier 2008, pp. 56-59.

SABOT, Philippe, « Les mésaventures de la dialectique », dans Dolorès Lyotard (éd.), *Albert Camus contemporain*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Objet », 2009, pp. 45-59.

SALAS, Denis, *Albert Camus. La juste révolte*, Paris, Éditions Michalon, coll. « Le bien commun », 2002.

SALAZAR-FERRER, Olivier, « Réécritures mythologiques d'une sagesse de la mesure chez Albert Camus », dans Mustapha Trabelsi, *Albert Camus : l'écriture des limites et des frontières*, coll. « Entrelacs », Tunis/Bordeaux, Sud Éditions/Presses universitaires de Bordeaux, 2010, pp. 45-61.

SÄNDIG, Brigitte, « L'immunité envers la "pensée captive" », dans Agnès Spiquel et Alain Schaffner (dir.), *Albert Camus : l'exigence morale*, Paris, Éditions Le Manuscrit, coll. « L'Esprit des Lettres », 2006, pp. 245-258.

SAROCCHI, Jean, *Camus*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophes », 1968.

SAROCCHI, Jean, « Camus non philosophe sans le savoir. Camus, philosophe sans que Sartre le sache », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 101-115.

SAROCCHI, Jean, « Redevenir enfant? », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus & la pensée de Midi*, Nice, Les Éditions Ovidia, coll. « Chemins de pensée », 2010, pp. 135-163.

SAROCCHI, Jean, *Camus entre Plotin et Nietzsche*, Nice, Les Éditions Ovidia, coll. « La Petite Collection », 2014.

SARTRE, Jean-Paul, « Réponse à Albert Camus », *Les Temps modernes*, n° 82, août 1952, pp. 334-353.

SASSO, Robert, « Camus et le refus du système », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 205-219.

SCHLETTE, Heinz Robert, « À propos de la critique du “suicide philosophique” chez Camus », dans Hubert Faes et Guy Basset (dir.), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012, pp. 177-185.

SPIQUEL, Agnès, « *Le Premier Homme* ou comment apprendre à vivre dans un monde sans Dieu », dans Hubert Faes et Guy Basset (dir.), *Camus, la philosophie et le christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2012, pp. 205-221.

SPIQUEL, Agnès et Alain SCHAFFNER (dir.), *Albert Camus : l'exigence morale*, Paris, Éditions Le Manuscrit, coll. « L'Esprit des Lettres », 2006.

STURM, Ernest, *Conscience et impuissance chez Dostoïevski et Camus. Parallèle entre Le Sous-sol et La Chute*, Paris, Nizet, 1967.

TERONI, Sandra, « Camus / Sartre », *Revue italienne d'études françaises*, vol. 3, 2013, pp. 1-17.  
<http://journals.openedition.org/rief/256>

TODD, Olivier, *Albert Camus, une vie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006 [1996].

« Une leçon de vie », entretien avec Imre KERTÉSZ, dans *Albert Camus : la pensée révoltée*, livre adapté d'un hors-série de *Philosophie magazine*, Paris, Philo Éditions, « Les intemporels », 2013, pp. 155-156.

VAYDAT, Pierre, « Camus et la philosophie allemande », dans Jean Quillien (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1994, pp. 219-240.

VIALLANEIX, Paul, « Jeux et enjeux de l'ironie dans *La chute* », dans Raymond Gay-Crosier et Jacqueline Lévi-Valensi (dir.), *Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte?*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle (juin 1982), Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Albert Camus », vol. 5, 1985, pp. 187-200.

VOGEL, Joseph, « Innocence et culpabilité. Introduction à la lecture de *La Chute* d'Albert Camus », *Les Échos de Saint-Maurice*, tome 71, 1975, pp. 57-68.

WALKER, David H. (dir.), *Camus, les extrêmes et l'équilibre*, actes du colloque de Keele (25-27 mars 1993), Amsterdam, Rodopi, 1994.

WALKER, David H., « Camus, la justice et l'autre », dans Agnès Spiquel et Alain Schaffner (dir.), *Albert Camus : l'exigence morale*, Paris, Éditions Le Manuscrit, coll. « L'Esprit des Lettres », 2006, pp. 231-244.

WERNER, Éric, *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1972.

WEYEMBERGH, Maurice, « La mémoire du juge-pénitent », dans Raymond Gay-Crosier (dir.), *Autour de La Chute – textes, intertextes, contextes*, Paris, Lettres Modernes Minard, coll. « La Revue des lettres modernes », série « Albert Camus », vol. 15, 1993, pp. 63-78.

WEYEMBERGH, Maurice, « L'unité, la totalité et l'énigme ontologique », dans David H. Walker (dir.), *Camus, les extrêmes et l'équilibre*, actes du colloque de Keele (25-27 mars 1993), Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 33-48.

WEYEMBERGH, Maurice, « Camus et le génie du consentement », dans Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi (dir.), *Albert Camus et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Thémis Philosophie », 1997, pp. 117-132.

WEYEMBERGH, Maurice, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, Bruxelles, De Boeck, 1998.

WEYEMBERGH, Maurice, « La grâce, la justice et l'amour », dans Agnès Spiquel et Alain Schaffner (dir.), *Albert Camus : l'exigence morale*, Paris, Éditions Le Manuscrit, coll. « L'Esprit des Lettres », 2006, pp. 165-185.

WEYEMBERGH, Maurice, « La tentation du “tout est permis” : Camus entre “détour” et “retour” », dans Dolorès Lyotard (éd.), *Albert Camus contemporain*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Objet », 2009, pp. 61-76.

WEYEMBERGH, Maurice, « La pensée de midi et l'au-delà du nihilisme », dans *Albert Camus et la pensée de midi*, Les Rencontres Méditerranéennes Albert Camus, Avignon, Éditions A. Barthélémy, 2016, pp. 11-22.

### **Ouvrages philosophiques et littéraires**

ARENDT, Hannah, *La vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, traduction de Lucienne Lotringer, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013 [1981].

ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme; Eichmann à Jérusalem*, édition de Pierre Bouretz, traduction de Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, Anne Guérin, Martine Leiris, Patrick Lévy et Micheline Pouteau, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.

ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, suivi de *L'existentialisme français*, et de *Heidegger le renard*, traductions de Martin Ziegler et d'Anne Damour, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2011 [2002].

- BÉNATOUÏL, Thomas (éd.), *Le scepticisme*, Paris, GF Flammarion, coll. « Corpus », 1997.
- BIAGGI, Vladimir, *Le nihilisme*, Paris, GF Flammarion, coll. « Corpus », 1998.
- BLONDEL, Éric (éd.), *L'amour*, Paris, GF Flammarion, coll. « Corpus », 1998.
- BLONDEL, Éric (éd.), *La morale*, Paris, GF Flammarion, coll. « Corpus », 1999.
- BOVE, Laurent, « Le temps de l'insistantialisme. L'énergie et l'histoire », *Revue internationale de philosophie*, vol. 4, n° 258, 2011, pp. 9-32. <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2011-4-page-9.htm>.
- CHARLES, Sébastien, *L'hypermoderne expliqué aux enfants*, Montréal, Liber, 2007.
- CHESTOV, Léon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, traduction de Tatiana Rageot et Boris de Schloezer, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006 [1972].
- CONCHE, Marcel, *Orientation philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 1996 [1990].
- CONCHE, Marcel, *Le fondement de la morale*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2003 [1993].
- CONCHE, Marcel, *Analyse de l'amour et autres sujets*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2005 [1997].
- CONCHE, Marcel, *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2003.
- CONCHE, Marcel, *De l'amour*, Auxerre, Éditions HD, coll. « Philosophie », 2014.
- DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les frères Karamazov*, traduction de Henri Mongault, préface de Sigmund Freud, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Classique », 2008 [1994].
- DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les possédés*, traduction d'Élisabeth Guertik, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 2007.
- DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Mémoires écrits dans un souterrain*, traduction de Henri Mongault et Marc Laval, préface de Jean Grenier, Paris, Le Club du meilleur livre, 1955.
- ELTCHANINOFF, Michel, *Dostoïevski : roman et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 1998.

ENZENSBERGER, Hans Magnus, *Les rêveurs de l'absolu*, traduction de Lily Jumel, Paris, Éditions Allia, 1998 [1964].

FLAHAULT, François, *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Paris, Descartes & Cie, coll. « Essai », 2002.

GIDE, André, *Ainsi soit-il ou les jeux sont faits*, Paris, Gallimard, 1952.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2009 [1985].

GRENIER, Jean, *Les îles*, préface d'Albert Camus, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 2003 [1977].

GRENIER, Jean, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1961 [1938].

GRENIER, Jean, *L'existence malheureuse*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1987 [1957].

GRENIER, Jean, *Absolu et choix*, Paris, Gallimard, coll. « Initiation philosophique », 1970 [1961].

HORKHEIMER, Max et Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison*, traduction d'Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2010 [1983].

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1989 [1981].

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2004 [1960].

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'ironie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2005 [1964].

KIERKEGAARD, Sören, *Miettes philosophiques; Le concept de l'angoisse; Traité du désespoir*, traduction de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2010 [1990].

KNEE, Philip, *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993.

LÉVY, Carlos, *Les scepticismes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 2008.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2009 [1983].

MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1991 [1985].

MELVILLE, Herman, *Bartleby; Les îles enchantées; Le campanile*, traduction de Michèle Causse, postface de Gilles Deleuze, Paris, GF-Flammarion, 1989.

MONTAIGNE, *Les Essais*, adaptation en français moderne par André Lanly, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2009.

MOUNIER, Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1966 [1962].

NIETZSCHE, Friedrich, *Crépuscule des idoles*, édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2006 [1988].

NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*, présentation et traduction d'Éric Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1996 [1994].

NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance I*, édition de Friedrich Würzbach, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2006 [1995].

NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance II*, édition de Friedrich Würzbach, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2004 [1995].

NIETZSCHE, Friedrich, *Le nihilisme européen*, introduction et traduction d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, Éditions Kimé, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2004 [1987].

PASCAL, *Pensées*, édition de Gérard Ferreyrolles, texte établi par Philippe Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Classiques de poche », 2000.

PLATON, *La République*, traduction de Pierre Pachet, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2006, [1993].

RABOUIN, David (éd.), *Le désir*, Paris, GF Flammarion, coll. « Corpus », 1997.

ROSSET, Clément, *Logique du pire. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige/Grands textes », 2009 [1971].

ROSSET, Clément, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1994 [1967].

RIVARD, Yvon, *Une idée simple*, Montréal, Boréal, 2010.

SARTRE, Jean-Paul, *La nausée*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2008 [1972].

SARTRE, Jean-Paul, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques des Idées », 1969 [1943].

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2004 [1946].

TAYLOR, Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 2011 [1989].

VERDAN, André, *Le scepticisme philosophique*, Paris, Bordas, coll. « Pour connaître la pensée », 1971.

WEIL, Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2009 [1980].

WEIL, Simone, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2009 [1990].



## Table des matières

<b>Sommaire .....</b>	<b>3</b>
<b>Remerciements .....</b>	<b>4</b>
<b>Résumé .....</b>	<b>6</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>10</b>
Le refus de l'installation .....	10
Dualité versus unilatéralité .....	19
Horizontalité et verticalité .....	31
Jean-Baptiste Clamence, « un héros de notre temps ».....	43
Une « attention » à l'œuvre, un essai dialogique.....	49
<i>La chute</i> en quatre temps .....	54
<b>Chapitre 1 – De l'innocence, ou l'horizontalité première.....</b>	<b>63</b>
1.1. Existence et innocence.....	71
À la vie, à la mort : l'innocence comme amour de vivre.....	72
De la première à la deuxième innocence .....	80
L'histoire de l'innocence, l'innocence dans l'histoire.....	87
La question de l'existence.....	96
1.2. L'existence coupable .....	103
Exister, entre innocence et culpabilité .....	106
Au début, il y avait l'innocence .....	114
La fin de l'innocence...comme fin .....	117
<b>Chapitre 2 – De la puissance du désir à la volonté en puissance : vers l'horizontalisme ....</b>	<b>125</b>
2.1. Soi à l'horizon du désir.....	130
Circularité et linéarité du désir.....	134
La brûlure vive du désir de vivre .....	139
À unilatéralité et particularité, horizon bouché .....	144
Être : « pour cela la seule obstination » .....	148
	441

S’être, en long et en large .....	159
2.2. Se vouloir comme horizon.....	168
Fin de l’Histoire, suite de l’histoire .....	171
La petite fin de la grande histoire .....	176
La petite fin de la petite histoire .....	184
<b>Chapitre 3 – Pensée et verticalité.....</b>	<b>203</b>
3.1. Le négatif de l’être : descendre pour mieux monter .....	208
L’élan de la pensée contre les liens de la volonté.....	209
De deux êtres l’un : l’étrangeté par l’absurde.....	214
Division entre la honte et la hargne .....	220
Complicité de duplicité, ou l’installation dans les bas-fonds .....	228
La puissance par le bas vu d’en haut .....	239
3.2. De haut en bas : les leçons de l’absurde .....	243
À plusieurs absurdes, plusieurs sauts.....	247
La révolte par l’absurde (de la puissance) .....	251
Sauter dans le sens du Sous-Être .....	263
La mesure de la raison .....	270
Dém mesure et déraison.....	278
La raison (ou vérité) dans la réunion .....	286
Ni sens dessus, ni sens dessous : retour à la vie vécue .....	293
<b>Chapitre 4 – Le cœur du jugement : entre morale et amour .....</b>	<b>306</b>
4.1. La morale comme devoir de redressement .....	310
La morale de l’absurde : la liberté en question.....	312
Le devoir de conscience de la liberté.....	341
4.2. L’amour comme pouvoir de recommencement.....	363
Puissance contre souffrance.....	364
Épris de soi, mépris de soi .....	376
Méprise, déprise, reprise.....	384

**Conclusion – « Vivre, c’est vérifier »** .....406

**Bibliographie**.....426